Sem. Bibl.

Formen der Auslegung von
Matthäus 16, 13-18
im lateinischen Mittelalter.
Von Karlfried Fröhlich
Textband

FORMEN DER AUSLEGUNG VON MATTHÄUS 16, 13-18

IM LATEINISCHEN MITTELALTER

Inauguraldissertation,
zur Erlangung des Doktorgrades
einer Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Universität Basel vorgelegt

von

Karlfried Fröhlich

Ich versichere hiermit,
daß ich die vorliegende Arbeit
selbständig und ohne fremde Hilfe
oder Hilfsmittel angefertigt habe.

Madison, N.J., den 1.Dezember 1960

Formen der Auslegung von Matthäus 16, 13-18
im lateinischen Mittelalter.

Einführung

A. Das Problem

Mit dem Abschluß der Kanonbildung des Neuen Testaments und der nachfolgenden kirchlichen Rezeption der ganzen Heiligen Schrift war ein für allemal der Grund für das exegetische Bemühen der christlichen Folgezeit gelegt. Jahrhunderte hindurch haben Missionare und Prediger, professionelle Exegeten und Dogmatiker diesen Text zur Hand genommen und gelesen, überdacht und ausgelegt. Jedes einzelne Buch, jede einzelne Perikope, ja fast jedes einzelne Wort hat inzwischen seine Geschichte. Und mehr noch: manch eines dieser Bibelworte hat selber Geschichte gemacht. Die These von der Kirchengeschichte als einer "Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" (G. Ebeling), so einseitig sie dem modernen historischen Verstand erscheinen mag, faßt diesen Tatbestand in eine eindrückliche Formel.

Kaum ein nt. Text zeigt besser als der unsere diese zugleich aktive und passive Rolle des Bibelwortes im Laufe der Jahrhunderte, des Geschichte-Habens und Geschichte-Machens. So häufig das Zitat unserer Stelle in der theologischen Literatur der Alten Kirche und des MAs erscheint, so stark hat sie selbst aktiv in den Gang der Ereignisse eingegriffen. Der Kirchengeschichtler wie der Dogmenhistoriker begegnet ihren Spuren auf Schritt und Tritt, gerade dort, wo Entscheidungen fallen. Sie hat Geschichte gemacht, und die deutliche Zäsur zwischen römischer und nichtrömischer Christenheit, die uns im Zeitalter der Oekumene besonders schmerzhaft bewußt wird und über allen oekumenischen Fortschritten nicht zur Ruhe kommen lassen darf,[1] hat noch immer ihr

äußeres Kennzeichen in der verschiedenen Stellung zu diesen Worten, die auf Goldgrund die Peterskuppel zieren und nach einem gern zitierten (Pseudo)Chrysostomuswort Himmel und Erde überdauern werden: "Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam..."[2]. Römische wie nichtrömische Christen haben sich daran gewöhnt, diese Verse als "Primatworte" anzusehen, denen man je nach Konfession mit Hochachtung oder Mißtrauen begegnet. Diese fast unbewußte Haltung mag sogar bis in die wissenschaftliche Exegese hinein nachwirken: auf protestantischer Seite wirft man den katholischen Exegeten vor, ihre Exegese schmecke verdächtig nach Apologetik, und die katholische Seite gibt den Vorwurf zurück: die Bestreitung der Echtheit durch die Gegner lasse nur zu deutlich das Bestreben erkennen, sich auf diese Weise einer unbequemen Stelle zu entledigen.[3]

Die Erklärung des Vatikanums über die Primatfrage, die sich mit ihrer "Petrusdoktrin" auf Mt 16,18f als vornehmsten biblischen Quellort stützt, hat den ausschließlichen Griff der römischen Primattheologie nach dieser Stelle besiegelt.[4] Gerade in der deutlichen Frontstellung gegen jede lehrmäßige "Neuerung"[5] tritt sie mit dem Anspruch auf, als bilde ihre Verwendung des Wortes vom Kirchenfelsen zugunsten des Primats Petri und seiner Nachfolger auf dem römischen Stuhl - auslegungsgeschichtlich gesprochen - die abschließende Zusammenfassung der gesamten vorgängigen Exegese. Ein solches restriktives Bild von der Auslegungsgeschichte unserer Perikope birgt freilich große Gefahren. Es weckt nicht nur (gewollt oder ungewollt) die Vorstellung, als sei die römische Auslegung durch Jhe hindurch bereits die einzig "anerkannte" gewesen - eine Vorstellung, die, zumindest für das lateinische MA, noch heute weitgehend als communis opinio gilt -,[6] sondern es trübt vor allem den Blick für die Vielfalt der Lebensbereiche, in denen die Perikope theologisch eine

Geschichte gehabt und selbst in die Geschichte eingegriffen hat.

Die frühesten patristischen Spuren deutlicher Benutzung bei Justin,[7] Irenäus[8] und Klemens v. Alexandrien[9] zeigen, daß es zunächst jedenfalls die Verse 16 und 17 waren, die das Interesse der ältesten Väter besaßen. Es ging ihnen um die Prolegomena der Theologie, um Offenbarung und Erkenntnis: Petrus mit seinem wissenden Bekenntnis zum "Gottessohn"[10] ist gegenüber aller Pseudognosis der wahre Gnostiker, dem Gott selbst seine Geheimnisse offenbart. Im Inhalt dieses Bekenntnisses fanden die Trinitätstheologen vieler Jhe die vestigia trinitatis. Daneben wurden Petri Bekenntnisworte zum Fanal im Streit um die Christologie: "Christus, der Sohn Gottes", also wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, so deutete man auf der einen Seite; "Christus, der Sohn Gottes", also unter dem Vater stehend, bloßer Adoptivsohn, auf der anderen. Der Anschluß an den "Glauben Petri", der alles zum Heile Notwendige in sich fasse, wurde zum Schlagwort der Soteriologie - eine Formel übrigens, bei der sich einerseits die Fides, andererseits der Petrus-Genitiv in den Vordergrund schieben konnte. Die Verse 18 und 19 traten mit der Ausbildung der Bußtheologie auf den Plan, deren Entwicklung mit der Auslegung speziell des Verses von den himmlischen Schlüsseln und vom Binden und Lösen untrennbar verbunden ist.[11] Und erst in ihrem Gefolge begann eine ekklesiologische Besinnung auf das Felsenfundament des Kirchenbaus, die sich im übrigen keineswegs auf eine "Primatdebatte" beschränkte. Im Gegenteil - unter dem Eindruck der Petrus-Ecclesia-Typologie Augustins gesellte sich die Stelle rasch zu den vielen anderen Baubildern der Bibel, die nach allgemeiner Auffassung Christus als das Fundament der Kirche bezeichneten. Selbst dort, wo es von Mt 16,19 aus um Petrus als den "Vollmachtsträger" in dieser Kirche ging, waren es stets zwei Fragen, die den Exegeten beschäftigten.

Einführung

Nicht nur die nach dem "Vorrang" Petri an sich; daß ihm ein solcher gebührt, stand ganz abgesehen von Mt 16, 18f fest; schwierig war die inhaltliche Füllung: war es ein persönlicher? ein zeitlicher? ein charakterlicher? ein ehrenhalber? ein jurisdiktioneller? Aber daneben stand die mindestens ebenso wichtige Frage der Repräsentation, die Frage, wen dieser "Petrus" mit seinem "Vorrang" im Blick auf die jeweilige Gegenwart darstellt, wer sich rechtens in ihm angeredet wissen darf. War dies die ganze glaubende Kirche, sei es in abstracto, sei es in ihren versammelten Vertretern? War es der geistliche Stand? Die Priester und Prälaten? die Bischöfe? Der Papst oder die Ecclesia Romana? War es vielleicht jeder einzelne Gläubige? Die Lösungen hier waren keineswegs so eindeutig, wie man es wünschen möchte. Selbst bei den einzelnen Auslegern ergeben sich je nach Blickpunkt und Situation die verschiedensten Kombinationen; es wäre falsch, wollte man diese Vielfalt der Möglichkeiten von späteren Entwicklungen aus als "Inkonsequenz" oder "Unentschiedenheit" abtun. Wer sich auslegungsgeschichtlich mit Mt 16,13ff beschäftigt, sollte sich warnen lassen, die Perikope lediglich zur Belegstelle des Primats zu degradieren und die Fülle der Gesichtspunkte außer acht zu lassen, unter denen die Väter, und nicht zuletzt auch die ma. Exegeten, diesen Text betrachtet haben.

Für die auslegungsgeschichtliche Arbeit ist das MA bis heute ein Stiefkind geblieben. Die Gründe sind sicher zum Teil in der außerordentlich schwierigen Quellenlage zu suchen. Aber es ist vor allem das generelle Bild von der ma. Exegese im Rahmen der Gesamtgeschichte christlicher Schriftauslegung, das den Betrachter abschreckt und sich ihm etwa folgendermaßen darstellt: Auf die Zeit der Kanonbildung folgte eine Epoche originaler Auslegungsarbeit der großen Väter, die dann, beginnend etwa mit dem 5. Jh, allmählich von einer "scholastischen" Ära abgelöst wurde,[12] in der

Katenen, kompilierte Glossen, exegetische Kompendien und Schulbücher an die Stelle eigenverantwortlicher Schriftbetrachtung traten.

In der Tat ist der stark rezeptive, traditionsgebundene Zug der Exegese zwischen dem 6. und 16. Jh nicht zu verkennen, und es ist ein mühsames Beginnen, den breiten, aber oft von weither seine Nahrung beziehenden Strom des ma. theologischen Schrifttums nach exegetisch wertvollem Gut zu durchforschen. Um jedoch die Rede von der mangelnden Originalität und "Unergiebigkeit" der Exegese des MAs auf das rechte Maß zurückzuführen, dürfte es von Nutzen sein, sich einige Tatsachen ins Gedächtnis zurückzurufen.

Schriftwort und Bibel besaßen im MA eine ungewöhnliche Lebendigkeit. Nicht nur war die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift ebenso die Grundforderung für jeden Kleriker wie der Inbegriff aller wissenschaftlichen Betätigung überhaupt,[13] wobei Altes und Neues Testament (zumindest bis zur Renaissance) als Fundgrube für alles historische, archäologische, philologische und naturwissenschaftliche Wissen galten und der Kunst unerschöpfliche Anregungen boten, sondern der biblische Stoff formte ganz unmittelbar das Bewußtsein der ma. Menschen. Die biblischen Gestalten lebten unter ihnen. Die Gestalt des Petrus ist das beste Beispiel dafür. Manch einem "erschien" der Apostelfürst, um helfend und heilend, aber auch zürnend und strafend in den Gang der Dinge einzugreifen.[14] Was in der Schrift von ihm erzählt wurde, war Gegenstand lebhafter Anteilnahme oder auch offener Kritik, und seine lebendige Volkstümlichkeit kannte, zumal in den nach und nach missionierten germanischen Gebieten, keine Grenzen.[15] Die starke Anhänglichkeit an den Apostel, die sich auch auf den "apostolicus", seinen römischen Erben und Nachfolger, übertrug, hat zweifellos auch den Aspekt eines "Bekenntnisses zur Heiligen Schrift"[16] im Sinne der bewußten Rückbeziehung auf die apostolische Quelle. Vielgestaltig und für unser heutiges Empfinden

fast anstößig lebte das Bibelwort im Alltag. "Gloria in exelsis Deo", jubelt Anselm v. Canterbury bei der Nachricht, daß ein der Kutte überdrüssiger Klosterbruder sich doch noch eines Besseren besonnen hat, "qui in terra dat hominibus bonam voluntatem".[17] Und, um bei seiner Perikope zu bleiben, als Abt Peter von Clairvaux vom Papst, "dem die Könige von Tarsus und die Inseln Gaben darbringen", mit einer hübschen Summe Geldes heimkehrte, "da konnte", wie der Chronist berichtet, "Petrus auf den Felsen seines Ordens endlich die Kirche bauen", die eine bauliche Erneuerung dringend nötig hatte.[18]

Es wäre unbegreiflich, wenn es in einer Zeit derartig lebendiger Beziehungen zum Bibelwort nichts als nur reproduktive Exegese gegeben hätte. Zwar steht das Bemühen um Konformität mit den anerkannten Vätern beherrschend im Vordergrund, und dieser Umstand erschwert dem nach Originalität messenden heutigen Exegeten eine gerechte Würdigung, aber das biblizistische MA hat seine bedeutenden Exegeten-nicht nur in den klingenden Namen eines Beda und Paschasius, Rupert von Deutz, Petrus Lombardus und Nikolaus von Lyra, sondern auch in den unbekannten Mönchen und Magistern der Kloster- und Kathedralschulen, der Konvente und Universitäten, vorab der in Paris.[19]

Sie waren es, die die exegetischen Methoden immer weiter differenzierten und bis in alle Feinheiten ausarbeiteten, vom einfachen Scholion bis hin zum großen Kommentar nach dem mehrfachen Schriftsinn mit anschliessenden "quaestiones" und "contrarietates".[20] Ihr Werk war auch die Lösung des hermeneutischen Grundproblems der Applikation eines gegebenen Textes auf die jeweilige Gegenwart durch immer neue und überraschende typologische Systeme. "Typum gerit" ist die seit Augustin immer wiederkehrende Formel, mit der ein Text in die Vorstellungswelt des angeredeten Hörers hineingestellt wurde, dem ja über der "caro", dem Literalsinn des Textes, auch die "anima", sein geistlicher Sinn, aufgehen sollte,[21] Sie waren es auch, die mit den Vätern aus der Meditation

des Zusammenhangs von Altem und Neuem Bund in der göttlichen Heilsökonomie heraus das Christusprinzip als Mitte der Schrift mit unerhörter Konsequenz und Beharrlichkeit herausstellten. Die Suche nach dem "Christus in scripturis"[22] nahm freilich teilweise groteske Formen an. Allegorese und abwegigste Assoziationstechnik erniedrigten ihn oft zum reinen spielerischen Formalprinzip, so daß ein großer Teil der ma. Auslegung selbst bei sonst bedeutenden Exegeten für das eigentliche Verständnis eines Schrifttextes nur als "hindernder Faktor"[23] erscheinen kann. Indessen, genauere Betrachtung zeigt, daß sich hinter diesen exegetischen "Spielerein" oft sehr ernsthafte Theologie verbergen kann, und daß die scheinbar nur formale Christozentrik bisweilen tief verankert ist in einer lebendigen Christusbeziehung, die zu wahrhaft "modernen" theologischen Systemen führt.

Biblizismus, Typologie, Christozentrik - diese als Erbe von den Vätern übernommenen Charakteristika der ma. Schriftauslegung lassen von vornherein vermuten, daß die Behandlung von Mt 16, 13ff im MA keineswegs unter dem Zeichen des locus classicus für den Primat des Stuhles Petri stand. Wie bei den Vätern ging es auch weiterhin um eine Vielfalt von Gesichtspunkten. Die trinitarischen, christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und bußtheologischen Anregungen der alten Zeit wurden sorgfältig bewahrt und bildeten den festen Unterbau für die Höhenflüge des spekulationsfreudigen Geistes der ma. Ausleger. Mit Erstaunen sieht man, wie der Kreis der professionellen Exegeten, der sich in der Abgeschlossenheit des ma. Schulbetriebes oft zu einer Gesellschaft etwas wunderlicher Geister entwickelte, die alten, von römischen Primatsdebatten kaum oder nur negativ berührten Deutungen in modernem Gewande weitertragen und damit die Bildung eines "allgemeinen Glaubensbewußtseins" im Sinne des Vatikanums und seiner Primatdoktrin auf Jhe hinaus faktisch unmöglich macht. Es ist zweifellos richtig, daß die Erklärungen von 187o

in Bezug auf die Auslegung von Mt 16 nicht über das hinausgehen, ja nicht einmal das erreichen, was Päpste und Synoden, soweit sie unter römischen Augen tagten, im MA bereits gesagt haben; die in die Constitutio dogmatica eingefügten Belege aus der ma. Literatur zeigen es zur Genüge. Aber es darf nicht vergessen werden, daß während des ganzen MAs der geschlossene Block einer zäh am Überkommenen hängenden exegetischen Lehrtradition beharrlich und unentwegt neben der aggressiven Vorhut der päpstlichen Traditionen einhermarschierte, ohne daß sich ein Gleichschritt einstellen wollte. Es war zunächst ein mehr ungewollter Widerstand, die Unmöglichkeit, das traditionalistische Grundgesetz, nach dem man angetreten war, zu revidieren. Aber durch exegetischen Schulbetrieb und Predigt konnte die Breitenwirkung auf Klerus und Volk nicht ausbleiben. Die in der fortlaufenden exegetischen Tradition bereitgestellten Argumente gegen die alleinige päpstliche Inanspruchnahme von Mt 16 wurden zur scharfen Waffe aller innerkirchlichen Bewegungen, die sich gegen das Papsttum als solches oder in seiner je gegenwärtigen Gestalt erhoben. Der Kampf gegen diese Bewegungen war für das Papsttum umso schwerer, je entschiedener sie eben mit dem Anspruch auftraten, alte Tradition gegen eine "neue" Auslegung zu verteidigen - eine These, die dem römischen Stuhl als dem "Hort der Rechtgläubigkeit" stets zu schaffen machen mußte.

Erst mit der Reformation trat hier ein entscheidender Wandel ein. Luther, obwohl vertraut mit jenen beharrlich weitergetragenen exegetischen Traditionen, die bereits seine frühe Auslegung der Felsenworte bestimmte, löste sich sehr bald vom bloßen consensus patrum, der für die ma. Exegeten noch der eigentliche Grund ihres Festhaltens an den für das aufstrebende Papsttum hinderlichen Deutungen gewesen war. Seine "neue" exegese, mochte sie auch der Form nach großenteils mit der im MA bewahrten Vätertradition übereinstimmen, erwuchs sachlich aus

seinem "neuen" Kirchenbegriff,der als solcher für die bereits ausgebildete römische Auffassung von der monarchisch verfaßten "vollkommenen Gesellschaft" wirksame Angriffsflächen bot. In der Verurteilung Luthers und der Bekämpfung der jungen Reformationskirchen entledigte sich die wiedererstarkende Papstkirche gleichzeitig des hindernden Ballastes jener Väterdeutungen der Petrusperikope, die man das MA hindurch im Zeichen des Traditionalismus mitgeschleppt hatte. Erst damit war der Weg in Richtung auf die vatikanische Zusammenfassung der vorgängigen Exegese frei.

Die Auslegungsgeschichte unserer Perikope in der ma. Kirche des Westens zeigt demnach noch ein äußerst buntes Bild. Zwei wesentliche Momente heben sich heraus: Die professionelle Exegese, die in einer auslegungsgeschichtlichen Arbeit natürlich besonders interessiert, behandelte den Text nach wie vor unter den verschiedensten theologischen Gesichtspunkten,deren Mannigfaltigkeit sich vor allem an den Vätern orientierte; andererseits erhielt er in den kirchenpolitischen Debatten um die päpstliche Macht seit dem frühen MA, ja im Grunde schon seit dem ersten zögernden Griff der Päpste des 3. und 4. Jhs die Richtung, die schließlich nach Ausschaltung der hemmenden exegetischen Überlieferung in der römischen Kirche den Sieg davon trug. Die Verschränkung dieser beiden Momente prägt die auslegungsgeschichtliche Problematik der Perikope für den Zeitraum des MAs.

Bevor wir den methodischen Weg unserer eigenen Untersuchung kurz skizzieren, werfen wir noch einen Blick auf die bisher beschrittenen Wege, zur Klärung der Auslegungsgeschichte von Mt 16, 13ff beizutragen.

B. bisherige Wege

Als systematisch betriebene Hilfswissenschaft ist die nt. Auslegungsgeschichte ein verhältnismäßig junger Trieb am Baum der theologischen Disziplinen; unser Text darf wohl den Anspruch erheben, eines der ersten Objekte gewesen zu sein, an dem sie sich versuchte. Den Hintergrund für ihr Aufkommen zur Zeit der Hochblüte historischer Forschung im 19. Jh bildete die heftige konfessionelle Polemik im Anschluß an das Vatikanum. Die Gegner der Unfehlbarkeit, die sich später großenteils in der altkatholischen Kirche zusammengeschlossen, suchten in der literarischen Fehde den Nachweis zu führen, daß die Väter von einer Auslegung der verwendeten Schriftstellen im Sinne der vatikanischen Erklärung nichts wußten, und daß daher historisch jede Grundlage für die "unerhörte Neuerung" fehle. Neben I. Döllingers[24] und J. Friedrichs[25] Schriften sind hier vor allem die Werke des Bonner Neutestamentlers J. Langen[26] zu nennen, der sich unermüdlich um die Aufhellung der Auslegungsgeschichte der vatikanischen Belegstellen wie auch anderer nt. Passagen bemühte. Seine "Bitte um Aufklärung an alle katholischen Theologen", die er im Untertitel seines noch zu besprechenden, für uns wichtigsten Werkes zum Ausdruck brachte, fand auf römischer Seite wenig Antwort, und so wurde es bald still um seine Forschungen. Ebenfalls in den Bereich der konfessionellen Polemik gehört die um die Jh-wende veröffentlichte große Untersuchung H. Denifles,[27] der eine große Anzahl vorreformatorischer Autoren über ihre Stellung zu Röm 1,17 befragte - eine Leistung, die noch immer Bewunderung abnötigt.

Erst in jüngster Zeit beginnt die ohne apologetische oder polemische Zielsetzung betriebene Auslegungsgeschichte entschieden an Boden zu gewinnen.

Von ihrer hohen Schätzung in der heutigen protestantischen Forschung zeugen neben einer beträchtlichen Anzahl bereits veröffentlichter Spezialstudien auch die in der Neuauflage der RGG den Sachartikeln über biblische Bücher beigegebenen auslegungsgeschichtlichen Bibliographien,[28] und auch auf römisch-katholischer Seite wird der Entwicklung dieser Disziplin größte Aufmerksamkeit geschenkt.[29] Über den neuesten Stand der Veröffentlichungen mit Einschluß der Zeitschriftenartikel unterrichtet am besten der vortrefflich redigierte Elenchus Bibliographicus im Anhang der vom päpstlichen Bibelinstitut herausgegebenen Zeitschrift Biblica.[30]

In Bezug auf unsere Perikope mußte Oscar Cullmann 1952 in seinem Petrusbuch,[31] das an einem wichtigen Punkt zur Neuaufnahme des interkonfessionellen Gesprächs zwischen Katholiken und Protestanten geführt und bereits eine unübersehbare Flut von Publikationen, vor allem auf römischer Seite, hervorgerufen hat,[32] mit Bedauern feststellen, daß eine ausführliche Geschichte der Exegese .. von der Patristik an bis in unsere Zeit" noch fehle. Lediglich für den neueren Stand der Forschung seien wir in einer etwas glücklicheren Lage.[33] Hier war auf eine Lücke hingewiesen, für deren Ausfüllung in der Tat die Zeit reif zu sein schien.

Cullmann selbst gibt an dieser Stelle seines Buches einen wertvollen Abriß der hauptsächlichen Erklärungen, ohne die Lücke ausfüllen zu wollen.[34] Schon in der französischen Ausgabe seines Werkes konnte er jedoch auf das Buch von J. Ludwig, einem jung verstorbenen katholischen Autor, hinweisen, der die geforderte Arbeit für den Bereich der Alten Kirche bis zum 7. Jh leistete.[35] Ludwig zeichnet mit geschickter Hand die frühchristliche Entwicklung der Exegese von Mt 16,18f in chronologischer Ordnung, wobei er vielfach genetische Zusammenhänge und gegenseitige Beeinflussungen innerhalb der verschiedenen exegetischen Lösungen aufzuzeigen versucht. Für ihn handelt es sich freilich bei unserer Stelle von vornherein

um die "Primatworte", und so nimmt es nicht wunder, daß sein Auge in den Auslegungen der Väter besonders aufmerksam auf alle Regungen eines römischen Primatialbewußtseins oder seiner Spiegelungen achtet, so daß er bei allem Bemühen um Differenzierung doch in erster Linie eine Geschichte der "Petrusdoktrin" zu entwerfen trachtet. Alle Texte müssen sich eine Untersuchung in diesem Sinne gefallen lassen. Die deutlichen Einseitigkeiten einer solchen Betrachtungsweise und die unverschuldeten Lücken in der Benutzung neuerer Literatur können jedoch das Verdienst dieses klar geschriebenen Buches nicht schmälern, dem auch die vorliegende Untersuchung wertvolle Anregungen verdankt.[36)]

Zwei Jahre später promovierte in Freiburg i.Br. Karl Pia mit einer Untersuchung über die Auslegung von Mt 16, 18 bei Luther.[37)] Mit großem Fleiß ist hier das umfangreiche Material zusammengetragen und in chronologischer Ordnung vorgeführt. Pia, der sich im besten Sinne darum gemüht, Luther Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, möchte eine gewisse Entwicklung in Luthers Auslegung der Stelle markieren: Nach vorübergehendem Nachlassen des Interesses an der rein antipäpstlich orientierten Exegese Rückkehr zur ursprünglichen, stark polemisch anmutenden, aber aus dem "neuen" Kirchenbegriff stammenden Christus-Fides Exegese. Nach Pias Meinung lag Luthers Deutung, da sie nicht primär aus einer antipäpstlichen Einstellung, sondern aus seinem "geistigen" Kirchenbegriff erwuchs, bereits um 1520 (im Ansatz schon 1516!) fertig vor. Die Darstellung mündet aus in eine Untersuchung, inwieweit Luthers Exegese der Stelle, an damaligen Normen gemessen, häretisch war, und verrät damit das dogmatische Interesse des Verfassers, das die Auslegungsgeschichte als Mittel zum Zweck der Kontroverstheologie benutzt. Immerhin weist Pia Luther bereits seinen Platz innerhalb eines weiteren auslegungsgeschichtlichen Zusammenhangs an. Er greift weit zurück ins MA, um zu zeigen, daß in einem großen Teil seiner bisher für

"Neuerungen" gehaltenen Thesen zu Mt 16,18 Luther in Wahrheit in einer auch das MA hindurch ungebrochen weiterlaufenden exegetischen Tradition stand - eine These, die in Bezug auf unsere Perikope übrigens bereits hier und da geäußert worden war. Schon Denifle hatte 1909 unter Hinweis auf einige spät-ma. Theologen die Originalität Luthers in der Auslegung des Felsenwortes bestritten,[38)] und 1924 traf, ohne Kenntnis Denifles und der Fachdiskussion der katholische Kirchenrechtler F. Gillmann von einer Reihe scholastischer Texte aus mit einem gewissen Triumph die gleiche Feststellung, "daß Luther keineswegs stets durchaus neue Aufstellungen machte".[39)] Heute ist diese Tatsache, vor allem durch G. Ebelings grundlegende und auch für die ma. Auslegungsgeschichte wichtigen Studien,[40)] endgültig gesichert.

Für die Auslegung der Ostkirche die in unserer Studie ausgeklammert bleibt, lagen zur Zeit des Cullmannschen Petrusbuches schon wichtige, aber so gut wie unbekannt gebliebene Spezialuntersuchungen vor. 1929/30 hatte A. Guberina von der römischen Warte aus den Begriff des "Kirchenfelsens" für den Raum der byzantinischen Kirche dargestellt:[41)] die antirömischen Tendenzen im Anschluß an den reichskirchlichen 28. Kanon des Chalcedonense, die schließlich zum Ersatz der Anschauung von Petrus als dem Kirchenfels durch die vom Fels des Bekenntnisses oder des Glaubens führten, kulminieren in der Auslegung des Photius,[42)] während sich in der orientalischen Theologie im engeren Sinne, in Syrien und Armenien, daneben Zeugnisse für Petrus als Fels der Kirche in großer Zahl finden. Für den Bereich der jakobitischen und nestorianischen Literatur hat W. De Vries das wichtigste Material zusammengestellt.[43)]Es bietet sich im Grunde ein ähnliches Bild wie in der lateinischen Kirche: neben dem petra-Petrus, das hier freilich keine römischen Folgerungen nach sich zieht, findet sich vielfach die Deutung auf Christus oder den Glauben. Die hier

wie überall im Osten und im Westen grundlegend wichtige Auslegung der ganzen Perikope Mt 16, 13-19 durch die alexandrinische Schule erfuhr eine eingehende Darstellung in einer römischen Dissertation des Jahres 1949, die mir leider nicht zugänglich gewesen ist.[44]

Alle diese katholischen Autoren (von protestantischer Seite ist bisher noch kein umfassender Beitrag erschienen) haben es leider vermieden, das bereits genannte ältere Werk von J. Langen zu Rate zu ziehen,[45] das die erste umfassende Übersicht über die Auslegung von Mt 16, 18f enthält und überhaupt als eines der frühesten Werke systematisch betriebener Auslegungsgeschichte noch heute Beachtung verdient. Man wird das in der Hitze des damaligen Kampfes entstandene und sehr bald indizierte Buch um seiner polemisch-apologetischen Tendenz willen mit Vorsicht gebrauchen, man wird das Fehlen eines umfangreichen Apparates zur Identifizierung der Quellen bedauern, man wird Fehlübersetzungen und Fehlinterpretationen feststellen, jedoch allein das ausgebreitete Material vom 2. bis zum 16. Jh, dessen Sammlung eine gewaltige Arbeitsleistung voraussetzt, läßt es als ungerecht erscheinen, wenn das Buch in Vergessenheit gerät. Mit umfassender Sachkenntnis und einer beneidenswerten Gabe klarer Darstellung gibt Langen hier einen Überblick über die Auslegungsgeschichte der drei für die vatikanische Begründung des römischen Primats wichtigsten Stellen des NT: Mt 16,18f; Lk 22,32; Joh 21, 15ff. Es ist auf jeden Fall kaum verständlich, daß er auch bei den neueren protestantischen Exegeten und Kirchenhistorikern, die sich mit der Väterauslegung unserer Perikope befaßt haben, mit seiner Arbeit so gut wie völlig unbemerkt geblieben ist.[46] Die exegetischen Hauptlinien, die Langen für die Zeit der Alten Kirche und des MAs herausgearbeitet hat, werden, wenigstens was die Verse 18-19 betrifft, durch die vorliegende Untersuchung im wesentlichen durchaus bestätigt.

Neben der genannten Untersuchung liegt noch eine Anzahl von Einzelstudien vor, die geeignet sind, Teilaspekte der Auslegungsgeschichte unserer Perikope zu erhellen. Unter den Vätern hat besonders Cyprians Auslegung immer wieder gesonderte Behandlung erfahren.[47] Augustins petra-Deutung und die Berufung des Johann Hus auf diesen Kirchenvater bildet den Gegenstand einer Studie von P. de Vooght.[48] G. Händler[49] umreißt die Auslegung der drei großen Afrikaner (Tertullian, Cyprian, Augustin) und sieht in ihrer Exegese jeweils das Bild des Auslegers von sich selbst mitbeteiligt. Einen Vorstoß ins MA unternimmt J. Groß[50] mit einer Darstellung der Schlüsseldeutung bei Haimo v. Auxerre. Speziell mit der Auslegungsgeschichte von v. 19 beschäftigen sich auch zwei ältere Arbeiten: H. Bruders[51] und V. Brander,[52] wobei sich der letztere auf die ältesten syrischen Quellen beschränkt und dort die ausschließliche Deutung des Bindens und Lösens auf den kirchlichen Sündennachlaß findet. Für das späte MA ist von besonderer Wichtigkeit ein Kapitel in Brian Tierney's Buch über die Grundlagen der konziliaristischen Theorie,[53] in dem der Verfasser der Auslegung des Felsenworts in der vorkonziliaren kononistischen Literatur nachgeht.

Im ganzen gesehen waltet jedoch bei allem Bemühen um die verschiedenen Auslegungen des Textes hüben wie drüben das historisch-dogmatische Interesse am locus classicus des päpstlichen Primats vor. Die Verse 13-17 sind fast nirgendwo in den Bereich der Erörterungen einbezogen. Für die eigentliche Auslegungsgeschichte bleibt demnach trotz der im Blick auf Alte Kirche, Luther, Ostkirche und neueste Zeit geleisteten Arbeit noch genug zu tun.

C. Unser Weg

Das Ziel der vorliegenden Arbeit als einer auslegungsgeschichtlichen ist in erster Linie ein deskriptives.[54] Es handelt sich also weder darum, eine bestimmte, als normativ betrachtete Exegese mit ma. Material zu stützen, noch auch darum, die ma. Geschichte des römischen Primatsgedankens im Lichte von Mt 16, 13ff nachzuzeichnen. Vor allem das letztere wäre in der Tat eine lohnende Aufgabe; wir sind uns jedoch bewußt, daß wir über das hinaus, was andere erarbeitet haben, hier kaum etwas wesentliches würden beitragen können. Gewiß, beide Gesichtspunkte müssen und werden zu Worte kommen. Bei jeder Festsetzung des Ertrags ma. Auslegung für die Exegese bildet die eigene Auffassung des Textes naturgemäß das Kriterium, und die Frage nach der Entwicklung des römischen Primats spielt in die gesamte Darstellung aufs stärkste hinein. Unser Weg wird sich jedoch gerade darin von den bisher eingeschlagenen unterscheiden, daß wir ganz bewußt die verschiedenen Möglichkeiten der Betrachtung unseres Textes, so wie sie sich in der ma. Auslegung manifestieren, in ihrer Vielfalt beachten - ein Versuch, der überraschende Einblicke in die Denkweise der für den heutigen Exegeten weithin verschollenen Vorgänger seiner Kunst gestattet. Uns leitet nicht ein apologetisches Interesse im Blick auf die vatikanische Zusammenfassung der römischen Auslegung, "wie es dazu kam", aber ebenso wenig ein polemisches, das in der ma. Auslegung der Perikope die Bestätigung für unsere abweichende Auffassung sucht. Wir untersuchen überhaupt nicht in erster Linie die Geschichte der "Primatworte", sondern möchten zunächst einfach die Spuren eines vielseitigen nt. Textes nachzeichnen, so wie sie sich im Schrifttum des lateinischen MAs finden. Jeder Text enthält ja die verschiedensten An-

satzpunkte zu exegetischer Entfaltung, die je nach den Zeitumständen wirksam werden. Es ist das Zusammenspiel von Textgegebenheit und hermeneutischer Situation, das durch unsere Darstellung sichtbar werden soll. Daß es sich dabei um eine Perikope handelt, die mit der Entwicklung des Papsttums so eng verknüpft ist, verleiht der Aufgabe ihre besondere Dringlichkeit.

Es gibt kaum einen ma. Exegeten, der unsere Perikope, ganz oder teilweise, nicht irgendwo behandelt oder gestreift hat. Ebenso finden sich die Spuren ihrer Benutzung im Umkreis der gesamten sonstigen theologischen Literatur des MAs. Diese ungeheure Fülle des Materials, deren auch nur annähernd vollständige Erfassung kaum möglich scheint, ließ eine chronologische Grundeinteilung der Arbeit, bei der nacheinander die Ausleger der verschiedenen Epochen behandelt würden, nicht ratsam erscheinen. Statt dessen legt der Text selbst mit der wechselnden Vielfalt seiner Bilder und die ma. atomistische Auslegungstechnik, bei der jeder Satz gesondert und unabhängig vom Zusammenhang exegesiert werden kann, eine thematische Gliederung nahe, die den Text in verschiedene Teilelemente zerlegt und dann, dem Gang der Perikope folgend, deren Auslegung darstellt. In dieser methodischen Entscheidung liegt auch die Rechtfertigung dafür, daß wir im Rahmen der vorliegenden Dissertation die Darstellung mit Vers 18 abbrechen. Ganz abgesehen davon, daß ein Kapitel über Vers 19 sich zur umfangreichen Sonderuntersuchung auswachsen würde, stellt jedes Kapitel praktisch eine in sich geschlossene Einheit dar, die sich nur an die überschaubaren Textelemente eines Verses oder Versteils hält.

Im Blick auf die querschnittartige Arbeitsweise wird unsere Methode weitgehend motivgeschichtlich ausgerichtet sein. Wir müssen versuchen, die Auslegung des Einzelelements bei einem bestimmten Exegeten jeweils in den größeren Rahmen einer Gesamtentwicklung des betreffenden "Motivs" zu stellen, die sich ihrerseits aus der Summe

der Einzelauslegungen ergibt. Die Aussage eines Exegeten ist in diesem dialektischen Zirkel immer von doppeltem Belang: sie beleuchtet für uns die Gesamtgeschichte des Textelements, läßt aber gleichzeitig von der Gesamtentwicklung her die spezielle hermeneutische Situation des Auslegers selber scharf hervortreten. Die hermeneutischen Grundregeln der patristischen, insbesondere der augustinischen, Exegese sind in dem uns beschäftigenden Zeitraum nicht wesentlich verändert worden.[55] Dies enthebt uns der Sorge, die Entwicklung eines Textmotivs in der festen chronologischen Aufeinanderfolge der Ausleger zu verankern; eine gewisse chronologische Ordnung der Zeugnisse ergibt sich von selbst. Ausgangspunkt ist stets der Text selbst, so wie ihn der ma. Ausleger in der Vulgata vor sich hatte. Dann erst versuchen wir, aus dem Text selbst die verschiedenen Linien herauszuarbeiten, die sich in der ma. Auslegung nachweisen lassen. Hierfür ist es von entscheidender Wichtigkeit, die älteren patristischen Deutungen im Ohr zu haben. Sie bilden die eigentliche Basis aller ma. Exegese, und ohne die Kenntnis der in den Schriften der Väter entwickelten Ansätze bleibt die spätere Geschichte unverständlich. Wir konnten uns dabei nicht mit dem Verweis auf Ludwigs Arbeit begnügen, sondern mußten um unserer andersartigen Zielsetzung willen das gesamte patristische Material neu erarbeiten und jeweils im Zusammenhang vorführen.

Gerade im Beispiel unserer Perikope zeigt sich auch, wie entscheidend der Einfluß anderer, paralleler Schriftstellen auf die Auslegung der ma. Exegeten gewesen ist. Die exegetisch äußerst fragwürdige Trennung von Petrus und petra in V. 18 beispielsweise, auf Grund deren man mit Augustin die petra auf Christus deutete, ist ohne die Einwirkung von Stellen wie 1Kor 1o,4; 1Kor 3,11 kaum verständlich. Auf "exegetische Querverbindungen" werden wir also ganz besonders achten. In der Auslegung jedes Teilelemts der Perikope spielen immer wieder bestimmte Paralleltexte eine Rolle, so daß es notwendig

wird, auch deren Auslegungsgeschichte jeweils kurz zu beleuchten und in den Zusammenhang der Behandlung unserer Perikope zu stellen.

Ebenso stellt sich für jedes Kapitel erneut das "Repräsentationsproblem", wie wir es oben genannt haben. Wir sahen bereits, daß eine ausgebaute Typologie im MA den Schlüssel für die Anwendung eines Textes auf die Gegenwart darstellt. Die Frage nach der durch ein bestimmtes Textelement "repräsentierten" Aussage wird uns also ständig beschäftigen. Dies gilt von der Deutung der Namen (Caesarea, Philippi, Simon Barjona, Petrus) genauso wie von der Anwendung der Bilder (Fleisch und Blut, Fels, Hadespforten) und Personen (die "Menschen", die Jünger, Petrus) des Textes. Hierhin gehört das Problem der "Nachfolge Petri", das die heutige römische Auslegung so radikal von der ostkirchlichen wie von jeder protestantischen Auffassung trennt, und das auch heute nur von jenem altkirchlichen und ma. Repräsentativdenken her in seiner Vielschictigkeit erfaßt werden kann.

Wir wollen den Ergebnissen der Untersuchung im einzelnen nicht vorgreifen. Es wird sich zeigen, daß auch am Ausgang des MAs von einer Uniformität ebenso wenig die Rede sein kann wie in der Alten Kirche. Diese betrifft nicht nur die Rahmenverse 13-17, sondern genauso die kirchenpolitisch umstrittenen Verse 18 und 19. Wohl gewinnt die spezifisch römische Auslegung, die das Jesuswort ausschließlich auf Petrus und (im repräsentativen Schema) auf seine römischen Nachfolger bezieht, nach außen an Kraft, jedoch ohne daß der Kreis ihrer Anhänger wesentlich über den der Kurialisten hinausginge oder gar in der Masse des Klerus oder des Volkes verankert wäre. Der Prozeß der straffen Ausrichtung auf die römische Linie wie andererseits die Erschließung und Entfaltung neuer Auslegungsmöglichkeiten ohne unmittelbare Anlehnung an die Väter durch Reformation und Humanismus gehört erst in eine spätere Zeit, die noch

der Bearbeitung harrt.

D. Die Quellen

Wir sprachen bereits von der Fülle des Materials, der sich der Auslegungsgeschichtler gegenüber sieht, besonders in einem Fall, der wie der unsere einen der meistzitierten Texte des NTs zum Gegenstand hat. Es dürfte sich von vornherein als aussichtslos erweisen, Vollständigkeit in der Erfassung der vorhandenen ma. Behandlungen von Mt 16, 13ff anzustreben. Mehr als einen repräsentativen Querschnitt würde auch eine weit ausführlichere Arbeit kaum bieten können. Was uns interssiert, ist allerdings auch weniger eine rein statistische Bestandsaufnahme, als vielmehr die organische Entwicklung der verschiedenen Formen, unter denen die Einzelauslegung unseres Textes im MA geschah. Natürlich gilt auch hier der Grundsatz: je breiter die Quellenbasis, desto besser, aber unsere Ergebnisse hängen nicht an der lückenlosen Aufzählung des über die Mt-Stelle Geschriebenen. Ein kurzer Überblick über das herangezogene Material wird dem Leser die Orientierung erleichtern.[56)]

Den Anfängen der Beschäftigung mit Mt 16, 13ff in der christlichen Literatur mußte im Interesse unserer Aufgabe zunächst größte Beachtung geschenkt werden. In dem, was die altkirchlichen Väter zu unserm Text zu sagen wußten, lagen ja, wie auf fast allen Gebieten, die Ansätze für die weitere Entwicklung. Materialmäßig ergibt sich hier insofern ein Vorteil gegenüber dem MA, als der Umfang der aus diesem Zeitraum auf uns gekommenen einschlägigen Texte in einem einigermaßen überschaubaren Rahmen bleibt, so daß keine größeren Lücken in der Benutzung des Vorhandenen in Kauf genommen werden müssen. Was sich an patristischen Behandlungen unserer Perikope zumindest bis auf Augustin in irgendeinem Zusammenhang bei den apostolischen Vätern und den Apolo-

geten, bei Irenäus (+ nach 2oo), Klemens v. Alexandrien (+ vor 215), Origenes (+ 253/54), Euseb (+339), den frühen Syrern und den Antiochern, Epiphanius (+4o3) und Chrysostomus (+ 4o7), Tertullian (+ nach 22o), Hippolyt (+ 235), Cyprian (+ 358), Laktanz (+ nach 317), Hilarius (+ 367), Firmicus Maternus (+ Mitte 4.Jh), Marius Victorinus (+ nach 362), Optatus von Mileve (+ Ende 4.Jh), Zeno v. Verona (+ 371/72), dem Ambrosiaster (366/84), Gaudentius v. Brescia (+ nach 4o6), Maximus v. Turin (+ 4o8/23), Cassian (+43o/35), Prosper Tiro v. Aquitanien und Arnobius jun. (+ beide nach 455) findet, ist jeweils an seinem Ort im Hinblick auf die Grundlinien ma. Auslegung ausgewertet.

Es versteht sich von selbst, daß in diesem Zusammenhang die Auslegung der Stelle bei jenem Viergestirn westlicher Theologen, dessen Widerschein im MA fast den Glanz der Heiligen Schrift selbst einstellte, eine Hauptrolle spielt. Augustins exegetisches Werk allein enthält unerschöpfliches Material zur Erläuterung der Mt-Stelle, vor allem im Psalmenkommentar (abgeschlossen um 416), den Joh-Traktaten (veröffentlicht 418) und der reichen Predigtliteratur, die für die Geschichte von Mt 16 von grundlegender Bedeutung geworden ist. Ambrosius erscheint am ergiebigsten in seinem großen Lk-Kommentar und den antiarianischen Schriften, Hieronymus hinterließ außer seiner Arbeit am lateinischen Bibeltext und seiner Übersetzertätigkeit einen der einflußreichsten Mt-Kommentare (um 398), und die "Moralia in Job" Gregors d.Gr. (um 595) erweisen sich wie seine Homilien auch für unsere Stelle vielfach als richtungweisend.

In der Natur der Sache lag es auch, daß die Auslegung der Stelle bei den Päpsten untersucht werden mußte. Im Blick auf die ältere Zeit bildet hier freilich die Quellenlage ein unüberwindliches Hindernis für irgendwelche abschließenden Urteile. Aus den Anfängen stehen nur wenige mehr oder weniger zufällig erhaltene Dokumente und Briefe zur Verfügung; noch im Falle Stephans I. (254-57)

und Damasus' I. (366-84) müssen hauptsächlich indirekte Quellen herangezogen werden, und erst bei Leo I. (440-61) gestattet der reichlichere Fluß authentischer Überlieferung die Rekonstruktion eines geschlossenen Bildes. Mit Leo sind freilich auch die wesentlichen Elemente der "römischen" Deutung völlig ausgebildet. Im Schrifttum späterer Päpste läßt sich eine Entwicklung über seine grundsätzlichen exegetischen Positionen hinaus nicht mehr feststellen; nur die unmittelbaren Folgerungen aus der feststehenden Auslegung des Textes wurden ausgebaut. Im Rahmen unseres methodischen Ansatzes benutzen wir daher spätere Papstzitate nur noch dort, wo sie die Geschichte eines speziellen Textelements, so wie sie sich aus den zahlreichen Zeugnissen der gesamten theologischen Literatur des MAs ergibt, beleuchten.[57)]

Unsere Hauptquelle für die nachaugustinische Zeit bis ins beginnende 13. Jh hinein bildet das gesamte in den Bänden der lateinischen Patrologie von J.P. Migne veröffentlichte kirchliche Schrifttum. Um eine quellenmäßige Grundlage für unser Unternehmen zu gewinnen, das sich ja ausschließlich auf die ma. Texte selbst zu stützen hatte, glaubten wir an diesen umfangreichen Sammlungen nicht vorübergehen zu dürfen. Im allgemeinen sollten sämtliche wesentlichen Behandlungen von Mt 16,13ff, die hier an irgendeiner Stelle veröffentlicht sind, in unserer Darstellung verarbeitet sein. Freilich stehen, wie allgemein bekannt, einer ausgiebigen Benutzung des Migneschen Corpus beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Das Fehlen brauchbarer Indices zum Gesamtwerk[58)] und zu den einzelnen Autoren[59)] zwingt zur systematischen Durchsicht jedes einzelnen Bandes, um die einschlägigen Passagen ausfindig zu machen.[60)] Ebenso erschwert die unkritische Editionsmethode die Benutzung; seinem Ziel entsprechend, das erhaltene Material ma.en theologischen Schrifttums in möglichst breitem Umfang zugänglich zu machen, druckte

Migne vielfach die unzulänglichen Ausgaben des 16.-18. Jhs ab, ohne den Text zu korrigieren. Dazu kommt die beträchtliche Verwirrung in den Zuschreibungsverhältnissen der einzelnen Schriften; ohne sekundäre Hilfsmittel ist hier nicht auszukommen. In allen Echtheitsfragen hielten wir uns an die Angaben der "Tables rectificatives" von Père Glorieux, die zum Handwerkszeug der Arbeit mit dem Corpus gehören.[61)] Die Ergänzungen des im Erscheinen begriffenen Suplementum von Père Hamman OFM kommen leider zu spät für unsere Zwecke, werden aber für künftige Arbeit von größtem Wert sein.[62)] Trotz aller berechtigten Skepsis jedenfalls scheint uns die ausgiebige Heranziehung des großen Sammelwerkes äußerst lohnend gewesen zu sein.

Unter der Masse der bei Migne abgedruckten theologischen Literatur findet sich bereits eine große Anzahl bedeutender exegetischer Schriften im engeren Sinne, die uns naturgemäß besonders interessieren. Da ist zunächst das umfangreiche exegetische Werk Bedas (+ 735), der mit seinen zugleich literalistischen und spiritalen Bibelkommentaren und Homilien starken Einfluß auf die Auslegung unserer Perikope ausübte, wenn auch z. T. nur als Vermittler älteren Väterguts.[63)] Verwandt mit seiner Arbeitsweise sind die Kommentare Alkuins (+ 8o4) und Rabans (+ 856) zu Mt und Joh, von denen Auszüge später auch unter Bedas Namen umliefen.[64)] In den großen Mt-Kommentaren des "Origenisten" Paschasius (+ nach 853), des originellen Mönchs Christian v. Stablo (+ nach 88o) und des Remigius v. Auxerre (+ 9o8) spiegelt sich der Aufschwung der karolingischen Renaissance genauso wie die theologische Bewegung des 12. Jhs in denen Anselms v. Lâon (+ 1117),[65)] des Mitschöpfers der Glossa zu Mt, Brunos v. Segni (+ 1123), "eines der besten Exegeten des MAs" (Hilpisch), Ruperts v. Deutz (+ 1129) und Alulfs v. Tournay (+ 1141). Hinzu kommen die zahlreichen Behandlungen der Stelle in Kommentaren zu anderen biblischen

Büchern, vor allem bei den Auslegern der Psalmen und Paulinen: Sedulius Scotus (+ nach 858), Bruno v. Würzburg (+ ca 1045), Lanfranc (+ 1089), Bruno der Karthäuser (+ 1101), Hervaeus v. Bourg-Dieu (+ 1150), Honorius Augustodunensis (+ ca 1151), Gerhoh v. Reichersberg (+ 1169), Petrus Lombardus (+ 1160); aber auch in Apk-Kommentaren wie Philipp v. Harvengt (+1183) oder Richard v. St. Viktor (+ 1173). Neben den professionellen Exegeten stehen die Prediger der Epoche,[66] deren Werk die Geschichte der Stelle ebenfalls stark erhellt: Paulus Diaconus mit seiner Homiliensammlung aus patristischer und zeitgenössischer karolingischer Literatur, Haymo v. Auxerre (+ ca 840/60), dann Peter Abaelard (+ 1142),[67] Gottfried v. Admont, ein Freund Gerhohs (+ 1165), Peter v. Blois (+ ca 1200), Adam Scotus (+ 1212) u.a. Und schließlich druckt Migne auch die für die Bibelauslegung wichtigsten Kompendien und Handbücher der Zeit ab: Isidors (+ 636) Etymologien und Allegorien,[68] die größte Popularität besaßen,und andere Handbücher wie Rabans "De universo", die pseudorabanischen "Allegoriae in s. scripturam" und Alan v. Lilles (+ 1202) großes allegorisches Lexikon stark beeinflußten; ferner den Comes Kommentar des Smaragdus (+ ca 820) zu den Episteln und Evangelien,[69] die biblisch orientierte "Historia scholastica" des magister historiarum, Petrus Comestor (+ 1179? 89?), und vor allem die Glossa Ordinaria, einen Teil des Glossenwerkes aus der Laoner Schule, das im übrigen dringend einer Neuausgabe bedürfte.[70]

Die Quellenbeschaffung für die von Migne nicht mehr berücksichtigte scholastische und spät-ma. Zeit gestaltet sich aus Mangel an geschlossenen Quellenwerken weit schwieriger. Da wir in erster Linie die Geschichte der Perikope in exegetischer Sicht darzustellen versuchen, konnte aus dem weitverstreuten Material eine gewisse Auswahl getroffen werden. Wohl sind Äußerungen

von Päpsten und Kurialisten und die Auslegung der politischen und "geistlichen" Opposition gegen das Papsttum im 13. und 14. Jh, sowie aus der Zeit des Großen Schismas und der Konzile herangezogen, vor allem was die exegetischen Schriften der betreffenden Autoren angeht, und auch Kanonisten kommen hier und da zu Wort.[71] Aber der Schwerpunkt unserer Auswahl liegt doch auf der im engeren Sinn exegetischen Literatur. So sind die Auslegungen von Mt 16,13ff in den exegetischen Werken der drei großen Scholastiker Albertus Magnus,[72] Thomas v. Aquin[73] und Bonaventura[74] ausführlich benutzt, ebenso die wichtigen Bibelpostillen von Hugo v. St. Cher (+ 1263) und Nicolaus v. Lyra (+ 1349),[76] aber auch Johannes v. Torquemadas spät-ma. Evangelienquästionen.[77] Darüber hinaus konnten wir einige in Paris (Bibliothèque Nationale) befindliche handschriftliche Bibelkommentare beiziehen, die eine notwenige Ergänzung zu dem aus Migne und den übrigen gedruckten Quellen gesammelten Material bilden. Sie seien hier kurz vorgestellt.

Petrus Comestor, Augustinerchorherr und späterer Pariser Kanzler (1164-69) hat außer seiner bereits genannten Historia scholastica zahlreiche wertvolle Bibelkommentare hinterlassen. Wir benutzen die in Paris, nat. lat. 62o enthaltenen Evangelienkommentare, vor allem den zu Mt (Stegmüller 6575), der sich freilich, midestens für unsere Passage, nicht mit dem bei Stegmüller unter der gleichen Nummer genannten Kurzkommentar in 14435 deckt.

Der Franziskanertheologe Johannes v. La Rochelle (+1245), ein Pariser Zeitgenosse Alexander v. Hales, galt als einer der bedeutenden Exegeten seiner Zeit. Aus seinen umfangreichen Auslegungen fast aller biblischen Bücher zitieren wir den Mt-Kommentar nach Paris, nat.lat. 625 (Stegmüller 4898).

Von dem Dominikaner Petrus v. Scala (Scaliger v. Bergamo) + 1295 als Bischof v. Verona, existiert heute außer einem Prinzipium zur Hl. Schrift nur ein ausführlicher Mt-Kommentar, den wir aus Paris, nat.lat. 15596 exzerpiert und mit 12o22 verglichen haben (Stegmüller 6847).

Petrus Johannes Olivi (+ 1298) ist hauptsächlich bekannt durch den Streit um seine Apokalypsenexegese, die Johannes XXII. wegen ihrer joachitischen Tendenz verdammte (1326). Sein Mt-Kommentar, von uns im Codex Paris, nat.lat. 15588 (Stegmüller 67o9) eingesehen, fügt sich zu Mt 16, 13ff durchaus in den Rahmen der übrigen zeitgenössischen Auslegung.

Mit Jacobus v. Lausanne, der 1318 Dominikanerprovinzial in Frankreich wurde, kommt schließlich ein Mt-Kommentar zu Wort, der ganz bewußt eine "moralische" Interpretation vertritt: "Moralitates super Mt", Paris, nat.lat. 15966 (Stegmüller 3936).

Gelegentlich zitiert sind ferner andere handschriftliche Werke wie der Paulinenkommentar Peters v.Tarentaise OP, des nachmaligen Papstes Innozenz V. (+1276) aus Codex Paris, nat.lat. 15276 (Stegmüller 6868-6881), Wilhelm v. Nottinghams (+ 1254) Quaestiones super evangelia aus Codex Paris, nat.lat. 132o7 (Stegmüller 3oo3) und Peter v. Bruniquellos (+ 1328) Kompendium "Liber super historiis navae ac veteris testamenti iuxta ordinem alphabeticam", Paris, nat.lat. 3273 (Stegmüller 6435).

Der Überblick über die Quellen unserer Darstellung läßt erkennen, daß noch viel zu tun bleibt; vor allem das weitverstreute Handschriftenmaterial der ma. Bibelkommentare und die spät-ma. Quellen verdienen mehr Beachtung, als wir ihnen widmen konnten. Immerhin ergibt sich selbst bei einer Beschränkung auf die beschriebenen Quellen genügend Stoff, um den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung zu wagen, die gerade in ihrer Unabgeschlossenheit zur Weiterarbeit anregen könnte.

I. Kapitel: Der Rahmen

A. Exegetische Querverbindungen

1. Es liegt auf der Hand, daß seit den Tagen der Väter unter der Herrschaft einer mehr oder weniger "atomistischen" Exegese, die jeden biblischen Text für sich als Fundgrube übermenschlichen Wissens behandelte, kein Platz blieb für einen planvollen synoptischen Vergleich, der gerade an Mt 16, 13ff ein lohnendes Objekt gefunden hätte. Wohl legte man sich Rechenschaft ab über die Verschiedenheit der Evangelienberichte eines und desselben Ereignisses, konnte auch die abweichenden Formulierungen - in unserm Fall etwa die des Petrusbekenntnisses - nebeneinander aufführen,[1] aber die meisten Kommentatoren verzichteten auf jede nähere Erörterung. Dies hängt für einen Mt-Text zweifellos mit der alten Rangordnung der Evangelien zusammen: Als erstes und, wie man annahm, ältestes der drei synoptischen Evangelien besaß Mt in jedem Fall die Priorität, der sich die beiden anderen unterzuordnen hatten; bis ins ausgehende 18. Jh hinein spielte es die unbestrittene Rolle der evangelischen "Grundschrift".[2] Augustin hatte diese Überlegenheit an ihrer empfindlichsten Stelle, gegenüber Mk, durch die These unterbaut, das Mk-Ev. stelle ein Exzerpt aus Mt, dem längeren Evangelium, dar,[3] und man gewöhnte sich seither, den Mt-Text allgemein als Grundlage für die Erklärung jedes synoptischen Textes anzusehen.[4] Die Frage nach den synoptischen Parallelen wurde also fast nie von unserer Perikope aus gestellt; sie beschäftigte erst den Ausleger von Mk 8, 27ff und Lk 9, 18ff, der erklären mußte, weshalb hier die Erzählung von der Mt-Norm abweicht.[5]

Die einfachste Lösung hätte in der Behauptung bestanden, es handle sich bei den verschiedenen Berich-

ten um verschiedene Ereignisse.[6] Für die synoptischen Parallelen unserer Perikope war jedoch die Identität des Geschehens überall anerkannt. Die Problematik lag dann vor allem in der auffälligen Tatsache, daß außer Mt keiner der Evangelisten Jesu auszeichnende Antwort auf das "Petrusbekenntnis" berichtet. Weshalb dieses Schweigen? Wußten Mk und Lk nichts von ihr?

In Bezug auf Mk hatte Euseb eine interessante psychologische Erklärung vorgeschlagen:[7] Er meint, schon Petrus selbst, der ihm ja als eigentlicher Gewährsmann des Mk gilt,[8] habe wohl in seiner Missionspredigt über den eigentlichen Hergang der Szene geschwiegen, sei es aus Bescheidenheit, sei es aus Gehorsam gegen das Schweigegebot des Herrn. Erst Mt habe als "neutraler" Augenzeuge die wahren Einzelheiten mitteilen können. Petrus selbst wollte nicht groß erscheinen, und sein "Dolmetscher" Mk habe die Demut des Apostels respektiert. Im MA blieb diese Hypothese nicht unbekannt, Die Catena aurea zitiert Theophylakt,[9] der sich auf sie bezieht, und in einer Predigt Petrus Damianis (+ 1o72) wird sie zum Schlüssel für die gesamte "antipetrinische" Tendenz des Mk-Evs.[1o] Offenbar hat schon Petrus selbst aus Demut besonders die negativen Züge in seiner Geschichte mit Jesus betont, und Mk wollte von dieser Wahrheit nichts abstreichen. Mit Lobsprüchen hätte er seinen Meister eher beleidigt als erfreut!

Einen mehr theologischen Grund gibt Origenes an:[11] Die Seligpreisung Petri beziehe sich nicht so sehr auf das Messiasbekenntnis, sondern vielmehr auf das Bekenntnis zum Gottessohn, und da bei Mk und Lk aus theologischen Gründen dieser entscheidende Zusatz fehle,[12] sei auch nichts von der folgenden Auszeichnung berichtet. An diese Gedanken knüpft wohl auch Paschasius, der ma. Bannerträger des Origenes, mit seiner Überlegung an, Mk und Lk könnten angesichts des Versagens

Petri in den folgenden Versen Zweifel gekommen sein, ob Petrus hier wirklich die volle Gnade bereits empfangen habe; dies sei wohl der Grund, daß sie den zweiten Teil des Bekenntnisses ebenso wie die solenne Antwort Jesu an dieser Stelle lieber verschwiegen; nur in praedestinatione, nicht in praesentia rerum habe er ja auch nach Mt die Belohnung seines Bekenntnisses erhalten.[13)]

Über eine harmonistisch-apologetische Zielsetzung gehen diese Versuche freilich nicht hinaus. Für Euseb wie für Origenes und alle ihre ma. Nachfolger war es selbstverständlich, daß die Worte von Mt 16, 17-19 auch Mk und Lk bekannt waren. Der Exeget hatte demnach nur nooh nach dem subjektivem Grund ihres Schweigens zu fragen.[14)] Dem synoptischen Vergleich kommt also an unserer Stelle keinerlei aktive Funktion im Blick auf die Texterklärung zu; er ist überhaupt nur nötig, insofern es gilt, scheinbar widersprüchliche Traditionen mit unserer Perikope auszugleichen.

2. Noch geringer ist die Ausbeute, wenn man nach der Funktion der johanneischen Parallelüberlieferung in der ma. Exegese unseres Abschnittes fragt. Zweifellos ist auch Joh 6, 66-71 sehr oft als Parallele zu Mt 16, 13ff verstanden worden.[15)] Die Gestalt des bekennenden Petrus ließ den Zusammenhang fast unbewußt herstellen, und die Vulgataversion des joh. Petrusbekenntnisses: "Tu es Christus Filius Dei", die zweifellos aus Mt 16, 16 entlehnt ist,[16)] machte die Association unausweichlich; manche Züge in der Auslegung von Mt 16 mögen wohl auch von hier aus stärkeres Profil erhalten haben: daß etwa Petrus "pro omnibus" antwortet,[17)] kommt in Joh 6, 68f durch die Verwendung der 1. pers. plur. ("wir"), mit der das Bekenntnis auch formal genau der Frage Jesu ("ihr")

entspricht, sehr viel deutlicher zum Ausdruck als in Mt 16, 16 par, und wird von den Exegeten auch entsprechend hervorgehoben.[18] Auf der anderen Seite bleibt es um so auffälliger, daß die Verbindung beider Szenen nirgends stärker ausgezogen worden ist, nirgends eine Spur, daß man Joh 6, 66ff etwa als den johanneischen Reflex des Geschehens von Caesarea Philippi verstand. Im Gegenteil - gerade dort, wo beide Stellen zusammen genannt werden, ist die Unterschiedenheit der Szenen deutlich ausgesprochen. Beda betont sie ebenso scharf wie Bonaventura, der immerhin von einer "similis confessio" spricht.[19] Mehr als eine bloße Parallelstelle ist der Johannesbericht für das Empfinden der ma. Ausleger von Mt 16 jedenfalls nicht; Rahmen, Wortlaut und Pointe waren zu verschieden, als daß sie die Felsenperikope hier wiederfinden konnten.

3. Mehr als synoptische und johanneische Parallelen interessierten die Querverbindungen der Perikope innerhalb des MtEvs selber. Besonders seit im 12. Jh die scholastische Methodik mit ihrer Distinktionstechnik in der nun selbständigen Wissenschaft der sacra pagina heimisch wurde und der Aristotelismus die Behandlung des Bibelsbschnitts als eines planvoll gegliederten "philosophischen" Schultextes förderte,[2o] nahm die Frage nach dem Kontext einen breiteren Raum ein. Die ältere Exegese hatte sich noch kaum Gedanken um die analytische Aufteilung und Zergliederung größerer Abschnitte gemacht; die Einteilung in Sinnabschnitte richtete sich nach liturgischen[21] oder praktischen[22] Gesichtspunkten und hatte wenig Einfluß auf die fortlaufende Kommentierung. Der Text selber besaß das Übergewicht, und der Kommentator blieb im Hintergrund. Daß auch hier der Blick auf die

I. Kapitel A.

Zusammenhänge nicht einfach fehlte, war das Verdienst der Literalexegese, die in den Jhen nach Hieronymus immer wieder hervorragende Vertreter fand. In ihren Kreis gehören etwa die Bemerkungen zu Mt 18, 1, die sich in vorscholastischen Kommentaren finden, die beiden Kapitel Mt 16 und 17 als "Petrusabschnitt" seien zu einer Einheit zusammenzufassen.[23] In illa hora - es war die Stunde, als die Jünger sahen, wie Petrus ausgezeichnet worden war: durch Seligpreisung und Felsenwort, durch Teilnahme an der Verklärung und seine Sonderrolle in der Steuerfrage. Auch hier beherrscht die biblische Situation noch völlig den Versuch einer Zusammenfassung eines größeren Abschnitts.

Nach der scholastischen Wende aber, als die Schrift zum Gegenstand objektiven wissenschaftlichen Bemühens wurde und die Person des Exegeten mit seinem aus der Beschäftigung mit der neuen Philosophie herstammenden formalen Rüstzeug in den Vordergrund rückte, gab es bald keine Auslegung mehr, die nicht jeden Abschnitt zunächst pedantisch in einen größeren Oberabschnitt einordnete und eine systematische Aufteilung in sich immer weiter verzweigende Unterabschnitte vornahm. Erst wenn der Text diesem verwickelten Prozeß unterworfen war, konnte die Einzelexegese beginnen.

Aufschlußreich sind die Abgrenzungen, die unsere Perikope durch diese Gliederungssysteme erfährt. Die Kapitelzählung unserer heutigen Bibel faßt nach rückwärts die Zeichenfrage der Pharisäer (V. 1-12), nach vorwärts Leidensankündigung, Petrustadel und Kreuztragewort mit seinem eschatologischen Ausblick (21-28) unter den gleichen Abschnitt; als eine vermutliche Schöpfung des Pariser Exegeten und nachmaligen Erzbischofs von Canterbury, Staphan Langton,[24] gehört sie gerade in jene Blütezeit scholastischer Distinktionen. Was die Verbindung mit der vorangehenden

Pharisäerfrage betrifft, so hat vor allem Thomas ihr durch die Catena aurea[25] und seine eigene Auslegung[26] für das späte MA die begründung gegeben: Nach ihm entfalten beide Abschnitte den Oberbegriff der evangelica doctrina, und zwar zunächst negativ in der Sicherung gegen falsche Tradition (V. 1-12), dann positiv in der Aufrichtung ihrer wahren Würde (V. 13-19). Ältere Einteilungen[27] und die Väterkommentare lassen jedoch stets mit V. 13 einen neuen Sinnabschnitt beginnen.

Die Grenze nach vorwärts ist fließender. V. 19 stellt für die meisten Exegeten zunächst den gegebenen Abschluß dar. Die folgende Leidensvoraussage, mit der man auch das Schweigegebot verband, schien inhaltlich völlig neu anzusetzen: der locus de fide schien abgelöst durch den locus de passione Christi. Hier freilich versuchte bereits Origenes eine Verbindung herzustellen;[28] für ihn lag das Bindeglied zwischen Bekenntnis zum Christus und Leidensankündigung gerade im Schweigegebot: die eigentliche Christuspredigt, die ohne den Hinweis auf sein Leiden undenkbar ist, soll noch ruhen bis zu gelegener Zeit, bis zur Auferstehung, die sein Leiden erst verstehen lehren wird; selbst die Passionserkenntnis der Jünger ist ja noch unvollkommen.[29] Erst die scholastische Exegese unternahm es erneut, diese Verbindung in Griff zu bekommen. Verhältnismässig leicht gelang das durch eine einfache logische Unterordnung beider Textstücke unter einen Oberbegriff: Christus mediator (V.13ff) - Christus redemptor (V. 20ff); Fides utriusque naturae (V. 13ff) - Fides passionis (V. 20ff).[30] Suchte man hingegen darüber hinaus nach psychologischen Begründungen, so konnten sich überraschende Akzente ergeben: als Richtpunkt des Zusammenhangs erschien plötzlich nicht das Felsenwort, sondern die Leidensankündigung: "Weil Jesus seinen Jüngern seinen Tod offenbaren wollte, will er sie zuvor im

Glauben an ihn stärken, damit sie nicht zittern sollten, wenn sie von der Schwachheit seiner Passion hörten".[31] Die schärfste Form dieser neuen Akzentuierung dürfte Johannes Maiors Mt-Kommentar enthalten, wenn es dort heißt, Jesus zeige sein Leiden an, und weil auf diesen Leidensglauben die Kirche gegründet wird, schiebe er ein Wort über das Kirchenfundament und seine Schlüssel ein ("inserit"!).[32] Offenbar ist hier etwas von einem "sekundären" Charakter des Felsenwortes empfunden, der in der modernen Exegese zu weitreichenden Folgerungen geführt hat.

Das gewisse Unbehagen angesichts der nicht recht zueinander passenden Stücke mußte sich noch verstärken, wenn man auch V. 22f in den Zusammenhang einbezog. Daß der Petrustadel nach der Absicht des Evangelisten eng mit dem Felsenwort zusammengehört,[33] hat nicht erst Stephan Langtons Kapitelzählung deutlich gemacht; schon der alte griechische Titlos faßt Mt 16, 13-28 zu einer Einheit zusammen, und auch die Evangelienharmonien der Alten Kirche und des MAs scheinen diese Abgrenzung zu stützen.[34] Dann freilich wurde das Problem des sachlichen Nebeneinanders von Felsenwort und Satanswort noch brennender, als es ohnehin schon war. Wie konnte der gleiche Petrus, der eben das "Beatus" gehört hatte, wenige Verse weiter schon als "Satanas" verdammt werden? Gewiß, Petrus hat gefehlt. Mit seiner Reaktion auf die Leidensansage wollte er "den Sack zubinden, aus dem unser Lösegeld kommen sollte".[35] Sein Unverständnis verdiente eine Zurückweisung. Aber trägt dieser Fehler genug aus für einen so raschen und umwälzenden Wechsel von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe? Der ma. Ausleger, der eine real ablaufende Handlung, nicht eine Folge nur lose verbundener Traditionsstücke vor sich sah, mußte die unerhörte

auszugleichen, die beiden Pole einander anzunähern versuchen, damit der Gang des Textes verständlich blieb. Um den Ausgleich zu erreichen, gab es zwei Möglichkeiten: entweder mußte der Tadel des Satanswortes abgeschwächt werden, so daß der Fall Petri weniger tief erschien, oder das Lob des Felsenwortes mußte eine Einschränkung erfahren, so daß der Sturz von einer geringeren Höhe aus erfolgte, Beide Wege sind versucht worden.[36)]

a. Einige Exegeten wollten Petrus als Adressaten des Satanswortes ganz ausschalten und den Tadel auf den Satan selbst, den eigentlichen Einbläser jener irrigen Meinung, beziehen.[37)] Hieronymus - übrigens auch hier nach dem Vorgang des Origenes,[38)] - wandte sich, gefolgt von der Mehrzahl der abnedländischen Ausleger, gegen diesen Ausweg,[39)] und hielt an der unmittelba- Beziehung auf Petrus fest: nicht der Satan, sondern Petri allzu ungestüme Liebe, die das Wort vom Leiden und Sterben des Meisters nicht ertragen konnte, war der Grund für die Zurechtweisung.[40)] Ihr Wortlaut mußte dann freilich auf diesen positiven Grund hin[41)] auch eine positivere Auslegung erhalten. Das Wort Jesu mußte "gnädig", nicht "zornig" klingen.[42)] So wurde denn aus dem scharfen Vade post me! in der Interpretation vieler Jhe die liebevolle Mahnung des Meisters zur Nachfolge: Gehe du hinter mich! Sequere me![43)] Schließe dich mir und meinem Willen an; gehe hinterdrein und nicht voran,[44)] wenn du nicht in die Irre gehen willst.[45)] Und den Satansnamen faßte schon der Meister der Onomastik, Origenes, von seiner hebräischen Grundbedeutung her einfach als Äquivalent für "adversarius, contrarius" und paßte ihn auf diese Weise leicht dem Zusammenhang ein: Als "Gegner des göttlichen Heilsplans" war Petrus hier apostrophiert

I. Kapitel A.

- mehr nicht.[46] Der Satansname in seiner Anwendung auf Petrus blieb allerdings für die konkreter über das Böse und den Bösen denkenden Ausleger trotzdem ein schwerer Anstoß, und so bürgerte sich eine Kompromißlösung ein, die in ihrer verblüffenden Einfachheit rasch einleuchtete: man brauchte nur die übliche Interpunktion des Satzes zu ändern und hatte dann eine zweiteilige Antwort, deren Teile sich bequem auf zwei verschiedene Adressaten beziehen ließen. "Vade post me" - das war die freundliche Aufforderung an Petrus; "Satana, scandalum mihi es" - das die entschiede Zurückweisung des Feindes, der die aus echter Liebe geborne menschliche Schwachheit des Jüngers benutzte, um sich wieder einmal an den Herrn heranzumachen.[47]

b. Ließ man das scharfe Wort von V. 23 in seiner vollen Beziehung auf Petrus allein unangetastet, so mußte der Ausgleich von der Interpretation der Verse 16-19 her geschaffen werden. Das, was Petrus hier zugesprochen erhielt, durfte dann nicht zu stark betont werden. Das Felsenwort mußte noch die Möglichkeit zum Fall, eine gewisse Unvollkommenheit, offenlassen. Es war vor allem Augustin, den bei der Behandlung unserer Perikope immer wieder der Hintergrund der Antithese: Beatus-Satanas fesselte. "Dem er gesagt hatte: Selig!, sagt er nun: Zurück, Satan!"[48] Augustin fühlt die Ungeheuerlichkeit des Gegensatzes, die tiefe, unausgleichbare Paradoxie. "Numquid beatus Satanas?"[49] Er spürt ihr nach, um sie schärfer zu fassen, und er erkennt sie als die Grundstruktur des ganzen Abschnitts: der Petrus verax steht gegen den Petrus mendax,[50] das "Tu es Christus" gegen das "Absit a te", das "Beatus" gegen das "Satanas". Und dann, auf dem Grunde dieser fast kosmischen Antithesenreihe, findet er den letzten, endgültigen Gegensatz ausgesprochen: "pater meus" - "quae sunt

hominum". Hier liegt für ihn der Schlüssel der erregenden Polarität.[51] Es gilt zu unterscheiden, nach den causae confessionis und trepidationis zu fragen,[52] in die Tiefe des Woher? vorzustoßen, wo sich der Sinn der ungeheuerlichen Antithese erschließt: "Unde petrus verax?... Unde beatus? Von sich selber? Absit! Nicht Fleisch und Blut haben es dir offenbart, sondern der Vater!"[53] Und woher Satan? "Weil du nicht meinst, was Gottes ist, sondern was der Menschen!" Beatus de Deo, Satanas de suo.[54] Gott und Mensch, Heiliger und Sünder, Gottesliebe und Eigenliebe - das ist für den ehemaligen Manichäer die doppelte Wurzel der zwei Gesichter Petri in unserem Abschnitt.[55] Aber darüber hinaus wird der Petrus von Mt 16 zum Bild der "anima discipulorum", ja jeder christlichen Existenz in ihrem irdischen Ringen: "Bald steht sie, bald liegt sie am Boden; bald wird sie erleuchtet, bald ins Dunkel getaucht".[56] Alles hängt davon ab, de Deo, nicht de homine zu leben. Der Petrus von Mt 16f steht also nicht auf eigenen Füßen; seine Beatitudo ist Frucht einer totalen Abhängigkeit, ohne die er sofort in die tiefste Finsternis stürzt. Innerhalb unseres Abschnittes hat V. 17b offensichtlich eine Schlüsselstellung inne: "nicht Fleisch und Blut,.. sondern der Vater!" Damit aber ist die gesamte Felsenperikope relativiert; die Auszeichnung Petri hat keinen absoluten Wert, sie ist nur eine bedingte, und daher "beschränkte": bleibt die Grundbedingung unerfüllt, tritt das "de suo" an die Stelle des "de Deo", so fällt auch die Auszeichnung dahin.

Bei anderen Exegeten ist diese "Beschränkung" der Wirksamkeit des Felsenwortes auf einfachere Weise ausgedrückt. Chrysostomus läßt die Petrus zuteil gewordene Offenbarung nur für sein Christusbekenntnis gelten; über das Leiden Christi war ihm noch nichts

offenbart, und so konnte er in der Meinung darüber irren.[57] Rupert von Deutz sieht in Mt 16, 18f wohl die Verleihung der potestas an Petrus und die Apostel, nicht aber der scientia.[58] Noch unkomplizierter erscheint die Lösung, daß man den Ton auf das Futurum promittens der Antwort Jesu legt:[59] Ein Petrus, dem Seligkeit, Felsenrolle und Schlüssel vorerst nur verheißen sind, kann leicht noch einmal fallen - ja, er kann mit seinem raschen Fall geradezu zum Exempel, zum Urbild des christlichen Lapsus werden, eine Mahnung an die Kirche, den Sünder nicht zurückzustoßen. Dann aber ist seine schroffe Abweisung nach der Auszeichnung nicht nur verständlich, sondern sogar höchst wertvoll: eine Lehre des Meisters, die beherzigt werden will.

Beatus-Satanas: Zwei Lösungswege dieses brennenden Kontextproblems unserer Perikope hatten wir zu verfolgen. Auf der einen Seite verneint man die Alternative und entlastet Petrus von der Satansanrede; auf der anderen nimmt man sie auf und gibt dafür eine einseitige Überschätzung des Felsen- und Schlüsselwortes preis. Als der für unsere Untersuchung fruchtbarere Ansatz erweist sich der zweite: an ihm wird deutlich, welche Impulse das Verständnis unserer Perikope im MA von der Auslegung des Kontextes her empfing. Gerade weil der Vergleich mit den synoptischen und johanneischen Parallelen, wie wir sahen, bei der beherrschenden Stellung des Mt-Textes keinen nennenswerten Einfluß auf die Exegese unseres Abschnittes gewinnen konnte, sind solche exegetischen Querverbindungen zum unmittelbaren Kontext von besonderer Bedeutung. Hier fallen bereits Entscheidungen, die für die Einzelbetrachtung später den Hintergrund abgeben.

I. Kapitel B.

Caesarea Philippi

1. Mit der einleitenden Bemerkung, daß Jesus 'in die Gegend von Caesarea Philippi kam',[1] lokalisiert Mt unsere Perikope und weist ihr einen bestimmten Platz innerhalb seines geographischen Gesamtaufrisses an: Jesus verläßt, bevor er den eigentlichen Leidensweg "hinauf" nach Jerusalem antritt, die bisherigen Stätten seines Wirkens in Galiläa und zieht weit nach Norden bis unmittelbar an die Grenze des jüdischen Gebiets, wo für den Rabbinen bereits das "Heidenland" beginnt.[2] Mt folgt mit dieser Angabe Mk, während Jesus nach Lk das heidnische Nordland nicht betritt, sondern wohl weiterhin in Galiläa wirkend gedacht ist.[3] Auch wenn sich in dieser Ortsangabe, was nicht unwahrscheinlich ist, eine präzise Erinnerung an den Schauplatz eines entscheidenden Gesprächs Jesu mit seinen Jüngern erhalten hat,[4] so teilt doch Mt den Ort dieses Geschehens über das Interesse an der Überlieferung hinaus wohl kaum ohne einen theologischen Grund mit; die Funktion dieser Mitteilung erschöpft sich jedenfalls nicht in der bloßen historischen Sicherung des Ortes, sondern will theologisch verstanden sein.[5]

Auch der ma. Exeget, der nach Hebung der hinter dem Wortsinn verborgenen geistlichen Schätze trachtete, machte sich auf seine Weise Gedanken über den Sinn einer solchen Ortsangabe. Zwar geht es ihm dabei nicht um den schriftstellerischen Plan des Evangelisten, wohl aber um die Absicht Christi, der in seinem Leben nichts ohne zeichenhafte, typische Bedeutung sagte oder unternahm,[6] und der deshalb auch die Jünger nicht grundlos so weit abseits der gewohnten Wege geführt haben konnte. Neben dem geistlichen "Warum?" interessierten ihn freilich auch die Realien - auf ihnen baute sich ja der Spiritualsinn auf; Nachrichten

über die ehrwürdigen "heiligen Stätten" waren geschätzt, denn sie belebten die unmittelbare Vorstellung vom biblischen Geschehen. Caesarea Philippi war auch für den ma. Ausleger zunächst ein konkreter Ort im fernen Palästina, über den man Informationen sammeln konnte; erst in zweiter Linie sah er den "Typus".

2. Was wußte man im MA von Caesarea Philippi? Topographische und archäologische Informationen zur Texterklärung bezog der ma. Exeget fast ausschließlich aus zweiter, ja dritter und vierter Hand. In welchem Ausmaß einfach älteres Gut reproduziert wurde, läßt sich etwa an der ihrerseits wieder als Nachrichtenquelle benutzten, aus den verschiedensten Quellen kompilierten Geographie im 14. Buch der Etymologien Isidors ablesen.[7] Auch die historischen und topographischen Notizen zum Schauplatz der Szene von Mt 16, 13ff machen hiervon keine Ausnahme; sie lassen sich sämtlich auf einige wenige Quellen zurückführen. An erster Stelle steht dabei Hieronymus,[8] der freilich wieder weitgehend als Übersetzer Eusebs fungiert und dadurch indirekt die ihrerseits nicht immer zuverlässigen und schon bei Euseb teilweise mißverstandenen Angaben des Josephus übernimmt.[9] Als einer, "der selber in jenem Lande gewesen war",[10] genoß Hieronymus in Fragen der Topographie des Heiligen Landes das Vertrauen der Exegeten, und so erscheinen denn seine Nachrichten fast stereotyp in den Kommentaren: Die Stadt - sie heiße "heute" Paneas[11] - sei von dem Vierfürsten Philippus, einem Bruder des Herodes,[12] als Caesarea" zu Ehren des Kaisers Tiberius[13] gegründet worden,[14] und habe zur Unterscheidung von der älteren Herodesgründung Caesarea am Meer[15] nach ihm den Beinamen "Philippi" erhalten; sie liege dort, wo am Fuße des Libanon zwei Quellflüsse, Jor und Dan ent-

springen,[16] die nach ihrer Vereinigung den Jordan bilden;[17] die Einwohner seien meist Heiden gewesen.[18] Diese wenigen, zudem teilweise ungenauen oder falschen Daten bildeten auf Jhe hinaus die Grundlage der Vorstellung vom historischen Ort des Petrusbekenntnisses. Daneben tauchen im MA noch ergänzende "historische" Mitteilungen auf. Vor allem scheint die Nachricht verbreitet, Caesarea Philippi sei der Steuervorort des Landes gewesen: hier habe man dem Kaiser die Kopfsteuer entrichten müssen;[19] ihre Herkunft bleibt freilich dunkel. Es war nicht viel, was tatsächlich als sicheres Wissen gelten konnte. Zwar mochte später mancher Kreuzfahrer die heißumkämpfte Burgfeste von Panias aus eigener, bitterer Erfahrung kennen,[2o] und für die frommen Pilger, die schon seit den Tagen der Kaiserin Helena begonnen hatten, die heiligen Stätten zu besuchen,[21] erinnerte eine kleine Kirche an jenen denkwürdigen Ort.[22] Aber irgendeine Bereicherung hat das Bild des biblischen Caesarea Philippi in der Exegese des MAs von hier aus nicht erfahren.[23] Hingegen kam es im Spätmittelalter um die Blütezeit der Literalexegese im 13./14. Jh zu gewissen Korrekturen an den Angaben des Hieronymus. Man legte Wert darauf, den Josephus selbst als Originalquelle heranzuziehen, und machte sich daraufhin ein der Wirklichkeit mehr entspredhendes Bild.[24]

3. Alle die verschiedenen historischen Notizen waren für den ma. Exegeten Anlaß, tiefer einzudringen in das eigentliche Geheimnis des Textes. Die Wahl gerade dieses Ortes mußte einem bestimmten pädagogischen Interesse des Meisters entsprechen - sei es, daß er den Jüngern das Bekenntnis erleichtern wollte: hier, weit ab vom Jordanland im Süden, sollten sie frei und unbefangen sagen können, was sie auf dem Herzen hatten;[25] sei es, daß er umgekehrt daran

dachte, es ihnen zu erschweren: in diesem Gebiet, wo besonderer Respekt vor der Obrigkeit herrschte und es gefährlich war, Gott zu nennen, sollten sie die Standhaftigkeit des Bekenntnisses lernen.[26] Tiefsinnige Erwägungen knüpfen sich auch an jene eigenartige Notiz über Caesarea als Vorort der Kaisersteuer: Wo der alte Herrscher den metallenen Tribut erhielt, da will jetzt der himmlische König die bare Münze des reinen Bekenntnisses einfordern;[27] und in der Tatsache, daß die Gegend heidnisches Gepräge trug, sah man teilweise bereits einen Hinweis auf das Heil, das gerade den Heiden zuteil werden sollte.[28]

Wie tief freilich auch schon an diesem äußersten Punkt des Rahmens unserer Perikope die Verschränkung von Textbetrachtung und Kirchenpolitik in die Auslegung eingreifen kann, lehren zwei Beispiele. Gerhoh von Reichersberg (+ 1169), ein Anwalt der päpstlichen Partei gegenüber Friedrich Barbarossa, sieht in der Erwähnung des Doppelnamens der Stadt das Mysterium des Einbruchs des sacerdotium Christi in das weltliche Imperium: "Jesus konnte Petrus das alles (sc. Mt 16, 18f) auch anderswo sagen. Aber er wollte zeigen, daß Kaiser (Caesarea!), Tetrarchen (Philippi!) und alle Machthaber dieser Welt sich durch die principalitas der apostolischen Würde entweder biegen oder zerbrechen lassen müssen", und er weist auf die Geschichte hin, die das "Wohl euch!" über die Biegsamen und das"Wehe!" über die Bösen genugsam bestätige.[29] Abt Gottfried von Admont in der Steiermark (+1165) meint sogar eine prophetische Aussage auf den Papst zu finden: Caesarea - ja, kaiserliche Ehren, Purpur und Fußkuß, habe Christus zu beanspruchen, und dieser sein Anspruch realisiere sich im päpstlichen Herrschaftsprunk. Philippi - "os lampadis", Mund der Leuchte

Christi,[30] so hat er gleichzeitig den Demutsweg Christi zu lehren; eine Paradoxie, die für Gottfried zu selbstverständlich scheint, als daß er sie auszugleichen trachtete. Er steht mit dieser Deutung[31] zwar allein, und auch das sich hier offenbarende Geschichtsbild (die grandiose Prophetie habe sich natürlich nicht sogleich erfüllt; erst mit Konstantin sei ihre Erfüllung angebrochen) stieß im MA vielfach auf schärfste Ablehnung. Aber seine wie Gerhohs Argumentation zeigen, wie stark eine kirchenpolitische Prämisse sich gerade bei einem Text wie dem unseren bis in die Einzelheiten der Exegese auswirken konnte.

I. Kapitel C.

Die Menge und die Jünger

1. Die Ortsangabe des Mk hatte Mt bereits benutzt, um die theologische Bedeutsamkeit unserer Perikope zu unterstreichen; nun beginnt die eigentliche Erzählung. Bei Mk ist es der Bericht von einem "Weggespräch"[1], dadurch ausgezeichnet, daß hier, im Gegensatz zum rabbinischen Lehrgespräch und zu allen anderen Jüngergesprächen, der Meister fragt, und nicht die Jünger.[2] Mt läßt von dieser Besonderheit kaum mehr etwas spüren.[3] Das Gespräch als solches ist ihm nicht wichtig. Er hat die gesamte Szene umkomponiert, hat die ursprüngliche Pointe des Satanswortes für den Zusammenhang ausgeschaltet[4] und statt dessen eine Offenbarungsszene erzählt, in deren Mittelpunkt die Jüngerentscheidung für den Gottessohn und der darauf antwortende (erweiterte) Makarismus steht. Gegenstand der Offenbarung ist der Meister selbst in seiner göttlichen Einheit mit dem Vater, und so ist es selbstverständlich, daß die Initiative nicht von seiner Umgebung ausgeht, sondern von ihm selber, daß <u>er</u> das enthüllende Bekenntnis provoziert und somit das Offenbarungsgeschehen vorbereitet. Seine Fragen bilden lediglich die formale Einleitung des Ganzen;[5] sie führen in klimaktisch-antithetischer Parallele auf das Zentrum hin. Damit fehlt ihnen das Gewicht, das sie bei Mk besitzen; sie haben keinen selbständigen Wert, sondern kommen nur vom Bekenntnis her.

Wie stark diese formale Komposition bei Mt der Denkweise der ma. Exegeten entgegenkam, zeigt sich gerade an ihrer Auslegung der beiden Fragen Jesu. Ihr "pädagogisches" Interesse fand in der finalen Ausrichtung der Verse 13-15 beim Evangelisten eben das, was ihnen am Herzen lag: die Antwort auf die Frage nach dem "Warum?" des Redens und Tuns Jesu; sie brauchten

die vorhandenen Ansätze nur auszuziehen. Es ist denn auch nicht zu leugnen, daß ihre Exegese Aspekte herausarbeitet, die den Intentionen des Evangelisten an dieser Stelle durchaus entsprechen und deshalb auch heute Beachtung verdienen.

Die Providentia Christi stand beherrschend im Vordergrund aller Gedankengänge zu den ersten Versen unserer Perikope. Providit enim Dominus causam qua doceremur recte in eum credere":[6)] Er, der stets und überall darauf bedacht war, Offenbarung über seine Person zu verbreiten,[7)] schafft auch hier in souveräner Beherrschung der Lage die Gelegenheit, sich erkennen und bekennen zu lassen; er "sieht voraus", er plant, er arrangiert. Seine Fragen sind dann freilich keine echten Fragen mehr, und die Rolle einer bloßen Einleitung, die ihnen Mt an unserer Stelle zugewiesen hat, erscheint hier noch stärker ausgeprägt. Denn natürlich wußte Jesus vorher, was die Menge und die Jünger dachten, und was sie antworten würden. Er fragt nicht "ignorans"[8)] als einer, der sich belehren lassen müßte, sondern als der, der selber belehren will. Fällt das Informationsbedürfnis als Grund der Fragen aus, so kann er mit ihnen nur einen pädagogischen Zweck verfolgen - sei es im Sinne eines "Examen fidei", dessen gutes Bestehen die verdiente Belohnung nach sich zieht,[9)] sei es, wenn man streng im Rahmen des locus de fide bleiben wollte, im Sinne der Stärkung und Festigung des noch seiner selbst unsicheren Jüngerglaubens im Blick auf die Zukunft.[1o)]

War durch solche Überlegungen auch der rhetorische Charakter der Fragen Jesu und damit ihre pädagogische Abzweckung grundsätzlich sichergestellt, so konnte man doch in der Einzelexegese, gleichsam innerhalb dieser Klammer, bei jeder Frage, bei jedem Wort, noch einmal gesondert nach den Intentionen des Herrn fragen und damit den Anschein erwechen, als seien es

wirkliche Fragen. Die erste hat dann im besonderen den Sinn, zuerst das Terrain zu säubern, die Meinungen und Irrtümer anderer hervorzuholen und zu erledigen,[11] ehe mit der zweiten der positive Aufbau des wahren Glaubens beginnen kann. Diese Stufenfolge ist das Charakteristikum des ma. Verständnisses unserer Einleitungsverse.

2. "Quem dicunt homines esse Filium hominis?" Über die alles andere als leicht verständliche Art der Frage[12] hat man sich kaum Rechenschaft abgelegt. Ihr seltsam objektiver, abständlicher Charakter tritt bei Mt durch die Vertauschung der 1. Person mit der feierlichen 3. Person des "Filius hominis" noch stärker hervor. Daß hier aber nicht allgemein nach der Gestalt des "Menschensohnes" gefragt ist, sondern Jesus diesen Ausdruck als Selbstbezeichnung verwendet, war in der lateinischen Exegese jedenfalls so klar, daß der wohl aus Mk stammende interpretierende Einschub eines me: "Quem me dicunt homines esse, filium hominis?", der sich in der Mehrzahl der griechischen Zeugen findet,[13] im Westen nach Irenaeus (lat.)[14] und Hilarius[15] nur noch sehr selten erscheint.[16] Jesus - so interpretiert man einhellig - fragt nach der Meinung der homines über sich selbst, den Menschensohn.

Der spezifische Sinn dieser Selbstbezeichnung, die im Munde Jesu eine Hoheits- und eine Niedrigkeitsaussage zugleich darstellt,[17] ist nirgends deutlich erkannt. Vor allem die Hoheitsdimension bleibt völlig ausgeschlossen; ein Hinweis etwa auf Dan. 7 begegnet an keiner Stelle. Zwar gab es immer wieder Stimmen, die die Einzigartigkeit des Titels auf irgendeine Weise sichern wollten und ihm damit gewissermaßen den Charakter einer Auszeichnung zubilligten.

Christian von Stablo weiß, daß "Menschensohn" in jenem Volk eine hervorragende Gestalt, einen Propheten oder Gottesmann bezeichnete, wofür ihm Ezechiel als Beispiel gilt.[18] Petrus Comestor verwendet sogar das Theologumenon von der Jungfrauengeburt, um den Titel für Christus allein zu reservieren: "Alii filii hominum, Christus solus filius hominis unius".[19] Aber es war weniger die Einzigartigkeit des Titels, als vielmehr die seines Trägers, die man damit herauszustellen bemüht war. Man spürte wohl, daß es sich um einen qualifizierten Begriff handelt, aber man suchte diese Qualität lediglich von daher zu erfassen, daß es Jesus war, der ihn auf sich selbst anwandte. Der Titel als solcher konnte unmöglich eine Hoheitsaussage sein. Allein schon ein Blick auf unsern Text schien ja das Gegenteil zu beweisen: Jesus wechselt absichtlich das einfachere "me" gegen das umständliche "filium hominis"[20] aus, um nicht groß zu tun, um mit seiner Frage nicht als Prahler zu erscheinen: "Non dixit: quem me dicunt esse homines, sed filium hominis, ne jactanter de se quaerere videretur". Hieronymus führte dieses Argument im Rahmen der Literalerklärung ein.[21] Für den Gottessohn mußte die Form der Menschensohnfrage in ganz besonderer Weise als Ausdruck seiner Niedrigkeit, seines "Abstiegs" gelten;[22] seine humilitas, seine beispielhafte Demut, seine Bescheidenheit leuchtete gerade an dieser Stelle kräftig hervor. Als exemplum humilitatis ist denn auch die Frage Jesu im Anschluß an die Hieronymussentenz oft genug verstanden worden.[23]

Aber nicht dieser sensus moralis, die ethische Seite fesselten den Blick der Ausleger; die theologische Reflexion konzentrierte sich unmittelbar auf den christologischen Aspekt: Jesu Demut war ja mehr als eine bloße menschliche Tugend; siewar die

humilitas humanitatis schlechthin,[24] bestimmbar nur vom Gegensatz zur Hoheit seiner deitas her. Die besondere Niedrigkeit des Gottessohnes zeigt sich in der Menschensohnbezeichnung. Damit aber gehört der "Menschensohn" von Mt 16, 13 bereits selber zu den Begriffen der christologischen Offenbarung; Jesu erste Frage ist bereits eine "Offenbarungsfrage", enthält Offenbarung - allerdings Offenbarung auf der Stufe der Niedrigkeit, die wohl "ungetrennt und ungeschieden", aber eben doch "unvermischt und unverändert" neben, ja unter seiner Hoheit steht.

Das Ausspielen des "Menschensohn"-Titels gegen den "Gottessohn", ihre Beziehung auf die Zwei-Naturen-Lehre, war dem ma. Exegeten, der durch sein unmittelbares Verhältnis zu den Kirchenvätern den christologischen Streitigkeiten des 4./5. Jhs noch sehr nahestand, zu vertraut, als daß er die schon von Mt selbst absichtlich oder unabsichtlich hergestellte Antithese hätte übersehen können: Jesus fragt nach dem Menschensohn, Petrus antwortet mit dem Gottessohn. Es ist die gleiche Antithese, die er auch in Joh 1, 49ff wiederfindet, wo Nathanael vom Gottessohn spricht, ganz wie Petrus: "Tu es Filius Dei..", und Jesus den Menschensohn betont.[25] Sie steht beherrschend im Vordergrund; in ihr glaubt der ma. Exeget auf den geheimen pädagogischen Sinn der Einleitung unserer Perikope zu stoßen. Der Plan, der den Meister leitet, entrollt sich, und seine Frage wird durchsichtig: Jawohl - Jesus insistiert bewußt auf seiner Menschlichkeit, er spricht von sich absichtlich in der "Verhüllung" des Menschensohnes;[26] aber nun fragt er, wer er, dieser Menschensohn, sei.[27] Er will also mehr wissen, als was er selbst schon ausspricht; er will über die untere Stufe der Offenbarung des "Menschensohns" hinaus auf sein wahres

Wesen hinweisen und zur eigentlichen Offenbarung führen. Indem er das, was vor Augen ist, den "Menschen" Jesus betont, fragt er zugleich nach dem, was unsichtbar ist, nach seiner verborgenen Gottheit.[28] Es gilt deshalb für den Jünger damals wie heute, Jesu Worte ständig zu prüfen, um zu ihrem tiefsten Sinn - und das ist stets der sich "mystice" darin verbergende Gottessohn![29] - vorzustoßen. Eben dies tat Petrus, als er auf die offenbarende und doch zugleich verhüllende Frage nach dem Menschensohn mit dem Gottessohnbekenntnis antwortete. Er traf damit genau das, was der Herr meinte,[30] und was die "Menschen", nach deren Meinung er zunächst fragte, nicht zu treffen imstande waren.

3. Was ist mit diesen "homines" gemeint? Origenes[31] denkt ganz konkret an die Juden - ein Begriff, der bei ihm freilich keineswegs theologisch neutral verwendet wird: für ihn sind es die Juden, über deren Herzen der Schleier des Unverständnisses liegt (2Kor 3, 12ff), die blind sind für das Heil, das in der Gestalt Jesu unter ihnen weilt. Einen Schritt weiter in dieser Richtung gehen die Ausleger, die an "Menschen" des Kontextes unserer Perikope denken, an Pharisäer und Sadduzäer, vor deren Ansicht man sich hüten soll. Zweifellos liegt die Tendenz zur Interpretation in malam partem schon im Evangelium selber vor: die deutliche Antithese "homines" - "vos autem", die den Aufbau der beiden Fragen Jesu beherrscht, wertet die "Menschen" von vornherein als die Unverständigen, Gottfernen ab;[32] Lk gibt ihr noch eine besondere Schärfe, indem er das neutralere "anthropoi" durch "ochloi" ersetzt, einen Ausdruck, mit dem er stets heidnische Volksmengen im Gegensatz zum Gottesvolk bezeichnet.[33] Von dieser Stelle aus ist dann auch das abwartende lateinische Äquivalent "turbae" (= vulgus) in die Erklärungen von Mt 16, 13 eingedrungen:

Mit den "Menschen" meine Jesus die unwissende Menge, den fleischlich gesinnten Pöbel, dessen Ansichten mit Selbstverständlichkeit falsch, verwerflich sein müssen.[34] Sehr oft spürt man in der verächtlichen Art, wie die Exegeten hier vom "Volk" sprechen, den verborgenen Dünkel des Klerikers, der sich weit erhaben wußte über seine weltliche Umgebung und dabei den Herrn ganz auf seiner Seite glaubte - hatte dieser doch selbst deutlich genug die Jünger vom Volk, den Kleriker vom Laien unterschieden!

Freilich - so sehr diese Gedankengänge auch in einer Richtung verliefen, die in der evangelischen Erzählung bereits angedeutet war, so durfte doch ein anderes Moment nicht übersehen werden, das ebenfalls in ihr enthalten war, das aber über der verabsolutierten Antithese zwischen der Menge und den Jüngern zu kurz zu kommen drohte. Die verschiedenen "christologischen Lösungen",[35] die von den"Menschen"vorgebracht werden, sind ja nicht einfach "falsch" im groben Sinne, sondern lediglich unvollständig, unzureichend. Das jedenfalls war die Meinung des Chrysostomus,[36] der daraufhin auch scharf jene rein negative Deutung der homines verwarf. "Homines" meine gerade nicht die verblendeten Juden in Origenes' Sinn; nach Chrysotomus sind es vielmehr "die Leute", das einfache Volk, deren ehrliche Meinung der Herr hören will. Ist sie auch unvollkommen, so doch frei von Falsch und Hinterlist, und durchaus positiv zu werten. Mit dieser Exegese, die auf der Betrachtung des "Wortsinnes" von V. 14 aufbaute, war der Eigenwert der Eingangsfrage Jesu gerettet und auch die Möglichkeit gegeben, die Meinungen der homines ernsthaft zu würdigen.

4. Unter diesem Aspekt hatte das positive Urteil über die "Menschen" von V. 13 ein beträchtliches Echo. Von den Pharisäern, so kann man vielfach im MA hören,

wurde Jesus zwar gelästert, aber das Volk, die "Außenstehenden",[37] waren beeindruckt und dachten immerhin "aliquid altum" von ihm.[38] Die verschiedenen Benennungen, die sie ihm beilegten, sind ein Zeichen dafür: "Alii Ioannem Baptistam, alii autem Eliam, alii vero Ieremiam aut unum ex prophetis". In seinem Auftreten,[39] seinem Wesen, vielleicht gar seinem Aussehen[4o] mußten sie Züge gefunden haben, die es erlaubten, ihn mit Johannes, Elia, Jeremia oder einem der Propheten zu vergleichen.

Da der Text selbst nichts über das jeweilige Tertium comparationis sagt, ist der Exeget hier auf eigene Kombinationen angewiesen; dem ma. Ausleger bot das wieder einmal eine Gelegenheit, die Schrift in ihrer ganzen Breite als ihren eigenen Interpreten heranzuziehen. Für ihn kam es darauf an, aus anderen Bibelstellen zu demonstrieren, was im einzelnen das "Volk" veranlaßt haben könnte, Jesus mit jenen Gestalten in Verbindung zu bringen.

Bei der Identifizierung Jesu mit dem Täufer bot sich Mt 14,1ff als willkommene Referenz an: das hatte ja schon Herodes gemeint - und die Menge folgte seinem Urteil.[41] Man dachte auch an des Johannes Taufen[42] oder an seinen "vollkommenen Lebenswandel",[43] worin ihm Jesus in den Augen der Menge gleichen konnte; ebenso war der Bußruf beiden gemeinsam. An einem Punkt jedoch machte ein biblischer Text Schwierigkeiten: Jesus tat Wunder, Johannes dagegen hatte Joh 1o, 41 keine Wunder getan; die Antwort[44] weist auf den Glauben der "Menge" hin, daß die Werke eines "Auferstanden" größer seien als die zu seinen Lebzeiten.[45]

Die biblische Eliagestalt schien manchen Vergleichspunkt zu bieten: Sein Eifer um die Wahrheit,[46] seine

I. Kapitel C.

seine erstaunlichen Machttaten am Karmel,[47] die Erwartung seiner Rückkehr als Messiasvorläufer (Mal 3, 23) werden als mögliche Parallelen genannt. Origenes vermutet,[48] daß man (wohl in Analogie zu 1 Kön 17) irgendwie an sein Fortleben in der Verborgenheit geglaubt habe.

Für Jeremia fehlt zwar jeder biblische Beleg einer eschatologischen Rückkehrerwartung,[49] aber die ma. Exegeten weisen auf seine Heiligung von Mutterleibe an (Jer 1, 5)[50] auf seine Bestimmung zum "Völkerapostel",(Jer 1, 1o),[51] auf sein Mitleid mit dem Volk[52] (Jer 9,1), auf seine Geduld in Trübsal hin,[53] die ihn als "Typos Christi"[54] erscheinen lassen konnten und dem Volk als Anhaltspunkt für seine Ansicht gedient haben mochten.

Die Meinung, Jesus sei "einer der Propheten", erinnert die ma. Ausleger an Lk 9,8;[55] dort ist die gleiche Meinung ausgesprochen: wegen seiner Wundertaten müsse Jesus einer der "alten" Wunderpropheten sein. Viele Exegeten machen sich Gedanken, ob das Volk nicht auch hier an einen konkreten Propheten gedacht habe; man nennt dann allgemein Elisa - wohl wegen seiner engen Verbindung zu Elia.[56] Auch Albert d. Gr. tut dies, stellt aber daneben eine Zweitlösung, die äußerst überraschend wirkt. "Unus ex prophetis" müsse als "unicus ex prophetis" interpretiert werden: Jesus sei als <u>der</u> Prophet angesehen worden, den man nach Dt 18, 15 für die Endzeit erwartete.[57] Albert steht für unsern Zeitraum mit dieser Auslegung wohl allein.

In allen diesen Bemerkungen sind die von den Jüngern referierten Meinungen des Volks durchaus positiv gewertet. "Menschen", die so von Christus denken, suchen zwar noch nach dem einen köstlichen Topas,

den Petrus in seinem Bekenntnis ergriff, und verwechseln Chrysolith und Chrysophras mit ihm, aber sie suchen ihn immerhin unter den Edelsteinen,[58] sie rechnen ihn wenigstens zu den "kostbaren, herrlichen Goldgefäßen".[59] Sie halten ihn wohl für einen bloßen Menschen, aber doch für einen, der von den Toten auferstanden ist.[60] Sie sagen nichts eigentlich Falsches - auch Petrus leugnete nicht, daß Christus, der Gottessohn, Mensch ist![61]-, sondern sie bleiben auf halbem Wege stehen: "Vera loquuntur, sed imperfecte",[62] denn Jesus ist eben nicht irgendein Prophet, sondern "deus prophetarum".[63] Sie hätten wohl durch ihre ratio - deshalb nennt Jesus sie "Menschen"![64]- aus seinen Werken mehr über ihn erkennen können, aber menschliche Schwachheit hinderte sie.

5. Radikaler mußte das Urteil derer ausfallen, die, gestützt auf die Antithese des "Vos autem", die "homines" von vornherein unter negativem Vorzeichen sahen: als "carnales", die der Wahrheit im Wege stehen; wir haben diese im MA hauptsächlich vertretene Auffassung bereits charakterisiert. Was"Menschen"von sich aus vorbringen, muß einfach Irrtum sein, Falschheit, Verkehrtheit. Hieronymus findet es denn auch müßig, wie "gewisse Ausleger" - gemeint sind wohl vor allem Origenes[65] und Ambrosius[66]- im einzelnen nach den Gründen der verschiedenen Irrtümer zu fragen.[67] Für ihn sind alle in gleicher Weise falsch; sie liegen alle auf einer Linie: so wie sich Herodes in Bezug auf Johannes den Täufer täuschte, so eben andere in Bezug auf Elia, Jeremia oder sonst einen Propheten.[68] Einen Unterschied des Irrtums konnten er und mit ihm andere nicht anerkennen.

I. Kapitel C.

Aber allein schon die Tatsache, daß es so verschiedene Meinungen gab, erregte weithin Mißfallen. Für Bonaventura ist diese Mehrstimmigkeit jedenfalls ein Beweis, daß die Menge der Wahrheit und "uniformitas fidei" - für den wie Cyprian am Einheitsgedanken im Kirchenbegriff stärkstens interessierten Theologen das Zeichen der Orthodoxie! - unendlich fern steht.[69)] Radulph benutzt sie, um davor zu warnen, dem stets unzuverlässigen rumor populi das Ohr zu leihen,[70)] und Gottfried von Admont (+ 1165) läßt sie gar einen Hinweis auf die verschiedenen Häresien sein, von denen ihm die schlimmste, die arianische Ketzerei, durch die Meinung vorgebildet erscheint, Jesus sei nichts weiter als "einer der Propheten".[71] In Predigten genauso wie in Kommentaren findet sich immer wieder die bewegte Klage über den "stultissimus populus" der Juden,[72] in dem der ma. Kleriker nur allzu gern die eigene Umgebung wiedererkannte und sich selbst durch kühne typologische Übersetzung unter den Jüngern sah, die Jesus "absonderte".

6. Origenes hatte allerdings in Jesu erster Frage noch ein anderes "typum gerit" entdeckt, das sich in der Folgezeit größter Beliebtheit erfreute.[73)] Der Herr fragt nach der Meinung des Volkes über sich - so sollen auch wir als die Nachfolger Christi stets darauf achten, wie man anderwärts über uns redet, damit unser Tun und Lassen sich dann ausrichten kann. Diese allgemeine Form des sensus tropologicus ließ sogar noch eine Spezialisierung zu: die hierarchische Gliederung der beteiligten Personen in Mt 16, 13 (Jesus-Jünger-Volk) hatte ja ihre Entsprechung in der kirchlichen Hierarchie; das gab die Möglichkeit, das vom Herrn statuierte Exempel unmittelbar auf kirchliche Verhältnisse zu beziehen. In der Frage Jesu fand man die Bischöfe und sonstigen Prälaten dazu aufgefordert,

daß sie ihre untergebenen Kleriker ermuntern sollten, ihnen alles zu hinterbringen, was in der Laienwelt über sie geredet werde.[74] Gerade der kirchliche Obere müsse, um keinen Anstoß zu erregen, stets genau informiert sein, wie man im Kirchenvolk über ihn denke. Man konnte diese 'innerkirchliche Dienstanweisung' auch mit 1Petr 3, 15 in Verbindung bringen und als Mahnung verstehen, daß die Prälaten, wenn sie über Glaubensdinge befragt werden, Rede und Antwort stehen sollen.[75] In der Form der "Prälatendeutung" jedenfalls begegnet die Spiritalauslegung von Mt 16, 13 weitaus am häufigsten.

7. Es ging in allen bisherigen Erwägungen dieses Abschnittes noch immer um den Auftakt der Perikope, um die Prolegomena; und doch zeigte sich, daß wir unversehens bereits in weitere Zusammenhänge des Textes hineingeraten sind. Immer wieder spielten spätere Textelemente bei der Betrachtung eine Rolle. Die Exegese unseres Zeitraums lebte ja in erster Linie von den Antithesen und Distinktionen innerhalb der biblischen Texte selber; ein Griff über diesen "innerbiblischen" Bereich hinaus ist nur in Anwendung des zweiten Schriftsinns möglich. So konnten wir feststellen, wie stark die Interpretation der ersten Frage Jesu überall - unbeschadet der Unterschiede im einzelnen, deren Wurzeln wir aufzudecken hatten - aus dem Gegensatz zur Fortsetzung des Gesprächs lebt. Bestimmend für das Verständnis der einzelnen Elemente, etwa der "Menschen" oder des "Menschensohns", ist weithin die Antithese zur eigentlichen Jüngerfrage, deren Auslegung nun aber auch umgekehrt an der Antithese zu jener Vorfrage ausgerichtet ist.

"Vos autem quem me esse dicitis?" Die gleiche Problematik, die uns bisher auf der unteren Ebene beschäftigte, entfaltet sich jetzt noch einmal gleichsam von oben her. Sorgfältig werden wiederum die ver-

schiedenen antithetisch steigernden Momente in beiden Fragen erfaßt, um die Basis zur positiven Beurteilung der oberen Stufe zu gewinnen: "Vos autem" entspricht dem "homines", das "me" dem "filium hominis".

"Ihr aber": offenbar will der Herr die Jünger bewußt von der generalitas hominum unterscheiden.[76) Seine Frage hat distinktiven Charakter; die Jünger sind nicht mit eingeschlossen in den allgemeinen Oberbegriff der "homines". Sie sind nicht "ex illis";[77) sie sind ausgesondert, erwählt (Joh 6,7o; 15,15)[78) eingeweiht (Lk 8,1o);[79) man weist auch auf 1Kor 2,9f hin, wo den homines das apostolische "Nobis autem" gegenübersteht.[8o) Es ist eine von der Ebene der "Menschen" klar unterschiedene Ebene, auf der sich die Frage Jesu jetzt bewegt. Er hatte bisher absichtlich mit dieser Frage noch zurückgehalten. Die Jünger sollten zuerst hören und sehen, sie sollten Zeugen seiner Lehre und seiner Wundertaten sein, um sich daraus ein Urteil bilden zu können. Und sie hatten wirklich genug erlebt, genug jedenfalls, um in ihm den Gottessohn zu erkennen.[81) Es ist aufschlußreich, an dieser Stelle eine so immanente, "menschliche" Erklärung des Glaubens der Jünger zu finden; die Wunder Jesu als Offenbarungsquelle über sein eigentliches Wesen spielten im ma. Denken eine bedeutende Rolle,[82) und so wird der Widerspruch zum V. 17 unserer Perikope kaum empfunden.

Der Herr fragt jetzt auch nicht mehr nach dem "Menschensohn", sondern: "Quem me esse dicitis?" Das, was der sehende Glaube bereits in der Menschensohn-frage entdecken konnte, die christologische Offenbarung, tritt nun deutlich hervor. Die Menschensohnbezeichnung berührte gar nicht Jesu eigentliches Wesen, sie sprach nur von dem, was vor Augen ist. Jesus selbst verhüllte sich durch seine Frage

vor dem Volk. Vor den Jüngern fällt diese Verhüllung: das "me" wird zum Offenbarungswort; es will sie auffordern, tiefer in das Geheimnis seines Wesens einzudringen, "höher" von ihm zu denken.[83)] Jetzt ist nach der Person gefragt (me = pronomen personale!)[84] nach dem vollständigen Christus, der eben mehr war als seine irdische Erscheinung, mehr als Menschensohn - Gottessohn!

Hier stieß der Exeget wieder auf das pädagogische "Warum?" des kunstvollen Fragenbaus von Mt 16, 13-15: einziges Ziel ist die Belehrung der Jünger, und damit die Aufrichtung des Glaubens gegenüber dem Unglauben. Bisher war nur vom falschen oder zumindest ungenügenden Glauben, vom Aberglauben der Menge die Rede; jetzt aber wird die Frage nach dem wahren Glauben gestellt.[85)]

Glaube gegen Unglaube - damit sind für den Hauptstrom der ma. Exegese die Stichworte zur Charakterisierung der beiden Ebenen gegeben, auf denen sich die Fragen Jesu bewegen. Der Unglaube sagt lediglich "Menschensohn", und wer nur "Menschensohn" sagt, ist Mensch, denkt menschlich; der Glaube dagegen weiß vom Gottessohn; wer aber Gottessohn sagt, ist mehr als bloßer Mensch, ist - ein Gott! Fast zwangsläufig drängt sich diese Formel auf, die, schon von Origenes im Anschluß an Ps 81, 6 gebraucht ("dii estis et filii excelsi omnes") und von Hieronymus in unsern Zusammenhang eingeführt,[87)] dutzende Male in der exegetischen Literatur des MAs erscheint, um die Kluft zwischen Menschenmeinung und Jüngerglaube in Mt 16, 13ff zu verdeutlichen: "Qui de Filio hominis loquuntur, homines sunt; qui vero divinitatem ejus intelligunt, non homines sed dii appelantur".[88)] Man versuchte teilweise, den starken Ausdruck abzuschwächen[89)] oder zu interpretieren,[90)] aber da er an unserer Stelle äußerst präzis das wiedergab, was man im Text zu

hören glaubte, und überdies biblisch begründet schien, wurde er zum ständigen Interpretament des "Ihr aber": "Vos - nun homines sed dii".[91] Die Antithese der beiden Jesusfragen war damit auf ihre schärfste Formel gebracht; eine Formel, die die Jünger aufs schärfste gegen die Menge abgrenzte, das Geistliche gegen das Fleischliche. Sie mußte gefährlich werden, sobald eine Typologie sich ihrer bemächtigte, die das Schema Jünger-Menge kirchenpolitisch aktualisierte und etwa auf das Verhältnis Klerus-Laien übertrug. Wie leicht dies möglich war, konnten wir bereits feststellen. Der "Geistliche" wußte sich unendlich erhaben über die "fleischliche Menge", zu der auch Kaiser und Könige gehörten. Mußte es nicht ihm gelten: Dii estis, ihm, der die Vollmacht hatte, Sünden zu vergeben, das zu tun, was Gottes eigenstes Werk ist? Die Verbindung von Ps 81, 6 zu Joh 2o, 23 scheint im MA ganz geläufig.[92] Mehr noch - das Psalmwort konnte, kombiniert mit Ex 7,1 ("Ecce constitui te Deum Pharaonis"), zur biblischen Grundlage einer Terminologie werden, die den Papst in besonderer Weise als "Deus" prädizierte; sie ist selten,[93] aber wo sie auftaucht, ist der Schritt vom bloßen biblischen Bildwort zur Aussage über seine metaphysische Qualität sehr klein.[94]
Für unsere Verse kamen freilich solche Erwägungen höchstens auf dem Umweg über das von Hieronymus in den Zusammenhang eingeführte Psalmwort in Frage.
Es ist daher nicht verwunderlich, daß wir direkte Spuren in den Auslegungen von Mt 16, 13-15 nicht nachweisen können.

II. Kapitel A.

Petri Bekenntnis und Seligpreisung

Exegetische Querverbindungen

1. Bekenntnisformeln spielen im ältesten christlichen Schrifttum eine große Rolle. Ihr Anwendungsbereich war so weit, ihr "Sitz im Leben" der Gemeinde so mannigfaltig,[1] daß die Suche nach Bekenntnisgut im NT immer wieder neue "Formeln" zutage fördert, wenn auch die vorhandenen Kriterien für ihre Identifikation nicht immer eine klare und eindeutige Entscheidung erlauben.[2]

Hinsichtlich Mt 16,16 konnte nie ein Zweifel bestehen. In den Augen vieler christlicher Jhe war es nicht nur "ein"Bekenntnis unter vielen, sondern das Bekenntnis Schlechthin; immer wieder ist die fides, die confessio Petri zur Norm erklärt worden, nach der sich das Bekenntnis des rechten Christen zu richten habe.[3] Selbst Mk, der in seiner Darstellung der Szene noch deutlich erkennen läßt, daß es sich in der ursprünglichen Tradition eigentlich um eine Zurechtweisung Petri gehandelt hat,[4] faßte Petri Worte als "Bekenntnis" und setzte sie in eben dieser Eigenschaft an eine wichtige Stelle seines Evangeliums. Mt wiederum hat den Bekenntnischarakter der Petrusantwort bewußt akzentuiert und sie in seiner Neukomposition der Perikope als Offenbarungsszene entscheidend verwertet: das "sỳ eî" ersetzt hier das "Egó eimi", die Selbstoffenbarung des Herrn, und kann deshalb als direkte Offenbarung des himmlischen Vaters gepriesen werden. Die Bekenntnisanrede an den Meister entspricht genau dem offenbarenden "Hic est" bei Taufe und Verklärung,[5] und wenn Jesus sich im Makarismus ausdrücklich zu ihr bekennt, so muß das, was Petrus hier ausspricht, im Sinne des Mt gleichzeitig als eine "Selbstaussage" Jesu gewertet werden.[6]

II. Kapitel A.

Durch den Mund des Jüngers läßt der himmlische Meister offenbar machen, was er selbst über sich zu sagen hat.[7)]

Eben dieser Sachlage ist mit der "Gottessohn"-Bezeichnung Rechnung getragen, die, weit davon entfernt, bloße rhetorische Ausschmückung zu sein,[8)] in Wahrheit den Offenbarungscharakter der Szene sichert: das bloße Messiasbekenntnis, das nach Mk eine so merkwürdige Aufnahme gefunden hatte und überdies weniger eine Aussage über das zu offenbarende <u>Wesen</u> des göttlichen Herrn als über seine <u>Funktion</u> darstellte, konnte in diesem Rahmen nicht genügen.[9)] Damit kommt nun freilich bei Mt statt des Messias der Gottessohnbegriff ins Zentrum der Szene zu stehen. Wir sahen bereits, wie er die Frage von V. 13 durch Einführung des "Menschensohnes" abwandelte und sich schon hier an der der Mk-Tradition völlig fremden Spitze Menschensohn-Gottessohn interessiert zeigte. Der "Gottessohn" als Angelpunkt der Szene ist ihm sogar so wichtig, daß er sich um seinetwillen über eine Inkonsequenz hinwegsetzt, die Mk bewußt vermieden hat: als "Gottessohn"-Bekenntnis erscheinen Petri Worte nicht mehr als etwas Neues, bisher Unerhörtes, wie es die Komposition tatsächlich erwarten läßt und eine bis in die altkirchliche Zeit zurückreichende Traditionskette innerhalb der Auslegung unserer Perikope mit Emphase betont,[10)] sondern stehen in einer Reihe mit anderen, gleichlautenden "Bekenntnissen" vorher: dem Jüngerbekenntnis von Mt 14, 33, dem Bekenntnis der Dämonen von Mt 8, 29, der Anrede durch den Satan in Mt 4,3ff. Mt konnte auf den Gottessohnbegriff im Zusammenhang der Perikope nicht verzichten und kümmerte sich daher nicht um seine Vorwegnahme an jenen anderen Stellen, mit der die Einzigartigkeit der Bekenntnisszene auf jeden Fall in Frage gestellt war.

II. Kapitel A.

Die altkirchlichen und ma.Ausleger bemerkten diese Unausgeglichenheit nicht immer; solange die Häretikerpolemik ihre Auslegung bestimmte, in der das Petrusbekenntnis eine beträchtliche Rolle spielte, waren sie geneigt, die Einzeigartigkeit der Szene herauszustreichen. Bekenntnis und Belohnung mußten möglichst groß erscheinen. Hielten sie dagegen nach exegetischen Querverbindungen Ausschau und suchten Mt 16,16 in den Rahmen der übrigen "Bekenntnisse" einzuordnen, so tauchte das Problem fast unversehens auf. Auch hier verschärfte die Sicht, nach der alle evangelischen Erzählungen als Bericht von einem fortschreitenden Geschehen galten, die Schwierigkeit: Konnte man die Gottessohnerkenntnis Petri in Mt 16 tatsächlich isolieren? War sie nicht bei andern längst vor seiner confessio vorhanden? Nahm Petrus nicht die gleichen Worte in den Mund wie schon Nathanael, der die Allwissenheit des Meisters bewunderte (Joh 1,49),[11] wie die Dämonen, die Jesu Macht zu fühlen bekamen (Mt 8,29), wie die Jünger, die die Majestät des seewandelnden und sturmstillenden Herrn erfuhren (Mt 14, 33)? Wie stand es dann aber mit der "novitas", der umstürzenden Einmaligkeit des Petrusbekenntnisses? Wurde es in Caesarea Philippi wirklich "zum ersten Mal vernommen"?

Gerade auf dem Hintergrund jener immer wieder aufgenommenen Auslegung von Petrus als dem "Erstbekenner" mußte diese Frage ständig neu gestellt werden. Noch im spätmittelalterlichen Quästionenenkommentar des Johannes v. Turrecremata erscheint sie als erste und wichtigste Frage zu unserm Abschnitt.[12] Freilich - daß zumindest ein Dämonenbekenntnis mit dem Petrusbekenntnis nicht auf gleicher Stufe stehen konnte, litt von vornherein keinen Zweifel; schon die Selig-

preisung in Mt 16, 17 bewies ja eindeutig, daß trotz des gleichen Wortlauts zwischen allen Gottessohnbekenntnissen und dem Petrusbekenntnis ein grundsätzlicher Unterschied besteht, daß Petri Worte eine Sonderstellung einnehmen. Die Frage nach den exegetischen Querverbindungen war dann genau genommen die nach dem "Vorrang" von Mt 16,16 und stellte sich präzis in der Form: Warum wird kein anderes als nur Petri Gottessohnbekenntnis seliggepriesen?[13]

Augustin, dessen Vorliebe für biblische Antithesen wir bereits kennengelernt haben, setzt auch hier mit einer scharfen Herausstellung der Paradoxie ein: Petrus bekennt sich zum Gottessohn und wird seliggepriesen; die Dämonen tun das gleiche - und werden verdammt! Beide Male geht es um "fides" - jawohl, auch die Dämonen "glauben und zittern" (Jak 2, 19!). Aber - und hierin liegt die oft vertretene Lösung - kein Dämonenglaube kann das Glaubensfundament bilden; ein "bloßer" Glaube genügt nicht und nützt nichts, wenn er nicht von der Liebe getragen ist und in ihr wirkt.[14] Beda betont dies noch einmal stark, wenn er den Haß der Dämonen, die mit ihrem Bekenntnis Verderben ernten, der "innigen Liebe" Petri gegenüberstellt, die mit ewiger Seligkeit belohnt wird.[15] Das besondere Kennzeichen des Bekenntnisses Petri, der Unterschied zu anderen Gottessohnbekenntnissen liegt hier also in der Intention, in der Grundhaltung, aus der heraus sein Bekenntnis gesprochen ist; der Glaube muß mit der Liebe in Verbindung stehen.[16] Petri Haltung ist die brennende Liebe, und die ma. Exegeten betonen im Zusammenhang unserer Perikope vielfach, daß Petrus in seiner Liebe zum Herrn alle übertraf, sogar seine Mitjünger.

Andere suchten den Unterschied vom Inhalt des Bekenntnisses her zu erfassen und das Petrusbekenntnis

trotz des keineswegs "neuen" Wortlautes als einmalig und einzigartig zu beschreiben. Vor allem Chrysostomus nutzte das Argument seiner inhaltlichen Überlegenheit geschickt zur Sicherung der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu gegenüber allen inferioristischen Tendenzen,[17] und ma. Theologen haben diesen Gedankengang unter direkter oder auch indirekter Bezugnahme auf ihn übernommen: Erst Petrus bekannte den Herrn als den, der er wirklich war, als wahren Gottessohn, "naturalis filius ex substantia patris", wie es im Mittelalter meist hieß.[18] Nathanael bekennt Christus noch als filius Dei per adoptionem, wenn er seinem Gottessohnbekenntnis die Bezeichnung "rex Israel" beifügt; die Dämonen "wissen" in Wahrheit nichts über ihn, sondern "ahnen" nur,[19] und die Jünger von Mt 14 sehen in ihm im Grunde auch noch "einen aus dem Volk".[20] So ist der Primat des Petrusbekenntnisses vom Inhalt her gesichert und zugleich ein Maßstab gewonnen, der überhaupt das falsche vom wahren Bekenntnis zu unterscheiden gestattet: im rechten Bekenntnis geht es um die volle, ungeschmälerte Gottessohnschaft Jesu. "Jeder, der bekennt, daß der Gottessohn ins Fleisch gekommen ist, der ist aus Gott" (vgl. 1Joh 4,2).[21] Es erscheint fast wie ein Interpretament des "ex Deo", wenn in diesem Zusammenhang immer wieder betont wird, daß die Erkenntnis des Gottessohnes "innere Erleuchtung" voraussetzt, so wie sie Petrus zuteil wurde:[22] das "rechte" Bekenntnis lebt von der göttlichen Offenbarung, das "falsche" kann selbst wenn es wahr ist, wie das Dämonenbekenntnis, das Bekenntnis des Judas (Mt 27, 4)[23] oder das indirekte Bekenntnis Satans (Mt 22, 16)[24] nur Verderben ernten.

II. Kapitel A.

2. Ein weit stärkerer Einfluß auf die Auslegung unserer Verse ging jedoch von der Tatsache aus, daß das NT neben diesen "Parallelen" auch das regelrechte Gegenbild des bekennenden Petrus kennt: den Petrus der Verleugnung. Nicht daß die Verleugnungsgeschichte (Mt 26, 69-75) ausdrücklich in den Behandlungen unserer Perikope zitiert worden ist - Querverbindungen innerhalb des evangelischen Berichts zog man gewöhnlich aus der Rückschau -; aber das Bild des verleugnenden Jüngers, das ja überhaupt den "Petrustyp" im NT wie auch in der Exegese aller folgenden Jhe entscheidend mitbestimmt hat,[25] steht doch vielfach unausgesprochen hinter den Erwägungen zum Petrusbekenntnis, und selten unterließ es der Ausleger, wenn er an die Verleugnungsgeschichte kam, auf Caesarea Philippi zurückzublicken, um die "Helligkeit" des Bekenntnisses von der "Finsternis" jener unseligen Nacht kräftig abzuheben.[26]

Es ist in der Tat ein zutiefst erregendes, ja erschreckendes Nebeneinander, das dem frommen Betrachter an dieser Stelle in die Augen springt: der gleiche Petrus, der Christus als Gottessohn bekannte, der als Antwort auf sein Bekenntnis mit göttlichen Gnadengaben in so reichlichem Maße ausgestattet erscheint,[27] der gerade noch mit Feuer seine Bereitschaft zum Leiden erklärt hatte,[28] erfährt sich selbst plötzlich als Verleugner, als gemeinen Lügner! Die Glocke seines Bekenntnisses, deren mächtiger Klang in alle Lande ging, ist geborsten und gibt nur noch rauhen Laut.[29] Kein anderer als Petrus klagt im Psalm: "Herr, wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht - ich, der ich nicht Menschen verleugnet habe, sondern den Gottessohn meines eigenen Bekenntnisses".[30] Bekenner und Verleugner - der Ausleger spürt, daß er hier in den menschlichen Abgrund blickt,

in die Unbegreiflichkeit des eigenen Herzens, die ihn im Bilde des Petrus erschreckt.

Es war auch hier Augustin, der dem Erschrecken plastischen Ausdruck verlieh: Welche "profunditas infirmitatis" in dem "starken" Petrus![31] Welche Unkenntnis seiner selbst! Wie nur der Arzt erkennt, was im Kranken ist, so mußte erst der Herr "Petro Petrum" zeigen,[32] den "Abgrund", der sich in seiner Verleugnung auftut.[33] Er war schon Apostel, er war schon "erster", ihm war bereits gesagt: "Du bist Petrus". Und doch stand er nun wieder ganz hinten, weit unter den geringsten schwachen Frauen, die für den Herrn das Martyrium erlitten haben.[34] An ihm vorüber zieht die Schar der Märtyrer in das Reich ein, dessen Schlüssel er selbst schon erhalten hat, und ihm bleibt der Eintritt verschlossen![35] Man versteht, daß von hier aus an einem Petrusbild, das Mt 16, 18f als Richtpunkt nahm, Retouchen vorgenommen werden konnten, daß jedenfalls solche Bilder, wo sie Einfluß auf die Auslegung unserer Perikope gewannen, als stark retardierendes Moment gegenüber einer allzu überschwänglichen "Petrusdoktrin" wirken mußten. "Ich preise Petrus, aber zuvor schäme ich mich für ihn"; für den großen Kirchenvater ist dies nicht nur eine rhetorische Floskel, sondern der Vorbehalt, unter dem er unsere Perikope tatsächlich auslegte.[36]

Aber er wie alle anderen Exegeten mußten doch versuchen, jenes Erschredken zu bannen und das abgründige Phänomen der Verleugnung zu "erklären", um es dadurch zu neutralisieren. Gerade angesichts der Autorität des von Mt 16, 17ff aus entworfenen Petrusbildes, das ja auf den ersten Blick keinen Raum zu lassen schien für einen späteren "Fall" des Apostels, sah sich der Exeget vor ein schwerwiegendes Problem

gestellt. Wie ist es möglich, daß der Felsenmann so leicht zu Fall kam? Von der Antwort hing auch für die Erklärung unserer Perikope vieles ab; die Gültigkeit ihrer Aussagen stand und fiel ein gutes Stück weit mit ihrer Art, wie man das Verleugnungsgeschehen erklärte.

Beliebt scheint zunächst der (auch tropologisch ausgewertete Hinweis auf die "Umstände", die das Nebeneinander von Bekenntnis und Verleugnung der Situation nach begreiflich machen könnten: Es war Nacht,[37)] finster, Jesus war gebunden und Petrus selbst in der Gesellschaft schlechter Menschen, als er Jesus im Hof des Hohenpriesters verleugnete.[38)] Die christliche Erfahrung unterstreicht es, daß gerade die "consortia malorum" bei den Frommen großen Schaden anrichten.[39)] Das Bekenntnis zum Gottessohn jedenfalls erklang inmitten der Jüngerschar, dem freien, wunderwirkenden Herrn gegenüber![40)] Daß man in diesem Zusammenhang auch an die aus der Situation erwachsende kreatürliche Angst, die "menschliche Schwachheit" des Jüngers erinnerte, bedarf kaum einer Erwähnung.[41)] Auch der Teufel wird wie in den Erklärungen des Satanstadels von Mt 16, 23[42)] gern verantwortlich gemacht: gerade wenn der Tugendheld auf dem Gipfel anlangt und sicher zu stehen glaubt, hat jener am meisten Chancen.[43)] Petrus mußte das am eigenen Leibe erfahren; vor der Frage eines Weibes versagt er - und darin hat ihn der Teufel gefangen, der sich gern der Weiber als "vas fraudis suae" bedient.[44)]

Aber vielleicht, so argumentiert man abgesehen von diesen äußeren Gründen, war es gar nicht so schlimm mit der Verleugnung? Fast alle Verleugner Christi haben ja im Herzen das festgehalten, was sie vor ihren Verfolgern leugneten,[45)] und auch Petri Verleug-

nung geschah "ore solummodo, non mente".[46] Seine Liebe jedenfalls hatte er nicht verloren,[47] sein Herz brannte für den Herrn trotz der Lüge, die sein Mund sprach. Gerhoh von Reichersberg berief sich für diese Deutung, die Petrus entlasten sollte, auf "magni patres ante nos",[48] wobei man wohl in erster Linie an Ambrosius zu denken hat, der zwar an der Tatsache einer "Verleugnung" festhalten wollte (sonst wäre ja die Weissagung des Herrn Mt 26,34 unerfüllt geblieben!), sie aber nur auf das Versprechen bezog, mit Jesus sterben zu wollen. Im übrigen habe er nicht den ganzen Christus verleugnet, sondern nur den Menschen, und das mit Recht: er kannte ja nicht den "Menschen", sondern den Gottessohn! Wollte man ihn hierin tadeln, so müßte auch seine Gottessohn-Antwort auf die Menschensohn-Frage von Mt 16, 13 eine "Leugnung" sein.[49]

Deutlich geht hier der Versuch, das erschreckende Faktum der Verleugnung zu "erklären" in eine massive Apologie Petri über. Das Gegenbild des bekennenden Petrus ist gar kein Gegenbild mehr; fast wird die Verleugnung selbst zum indirekten Bekenntnis. Eine solche kühne Umkehrung der Situation konnte sich freilich gegen den starken Widerstand des über Augustin und Beda laufenden Hauptstromes der Auslegung nicht durchsetzen.[50] Schon um der klaren Vorhersage Jesu willen mußte Petrus verleugnet haben, wirklich und wahrhaftig verleugnet, und doch muß ihm dies als Schuld angerechnet werden.[51] An dieser Dialektik, die von ferne an die Dialektik des Judasgeschehens erinnert,[52] hielt der ma. Exeget schließlich fest, aber es blieben noch genug Möglichkeiten, jenes Ereignis der Passionsnacht zu "verstehen" und ihm dadurch seinen Stachel zu nehmen. "Verstehen" hieß ja für den am Gedanken der pädagogischen Planmäßigkeit oreintierten ma. Ausleger, den Platz im umfassenden

II. Kapitel A.

System der göttlichen Pädagogie zu finden, von dem aus ein Geschehen sinnvoll erschien. Gelang es, den Petrus der Verleugnung genau wie den Petrus von Caesarea Philippi als Exponent eines umfassenden Entwicklungsprozesses und damit als Figur im göttlichen Heilsplan zu begreifen, so war das Dilemma mit einem Schlage gelöst: man brauchte seine Schwachheit nicht mehr abzuleugnen oder umzudeuten, im Gegenteil - sie war dann sogar notwendig, der Herr selbst hatte sie "vorgesehen" und zugelassen.[53)]

Der ma. Ausleger griff tatsächlich fast immer zu dieser Deutung, die nicht nur das Verleugnungsgeschehen in seiner Bedrohlichkeit relativierte, sondern es sogar positiv auszuwerten erlaubte, Der verleugnende Petrus gewann exemplarische Bedeutung; er wurde das Urbild der christlichen "infirmitas", mit der die nachapostolische Kirche schon sehr bald als mit einer realen Lebensmacht rechnen mußte, das "schwache Schaf",[54)] der "Vogel ohne Federn";[55)] der ständige Rhythmus von Schwachheit und Buße, die geistliche Wahrheit, daß der Glaube Schwankungen unterliegt,[56)] daß der Gläubige "fallen" kann und dadurch vom Herrn in die Schule genommen wird, fand in ihm das entscheidende biblische Beispiel. Das ganze MA hindurch war Petrus der "Typ" des lapsus, des im Martyrium oder in der Anfechtung gefallenen Christen[57)] - freilich nicht nur in Bezug auf den Fall, sondern auch in Bezug auf die "reparatio".[58)] Die Typik der Verleugnungsgeschichte hörte nicht im Hof des Hohenpriesters auf. Petri Tränen draußen vor dem Tor,[59)] sein dreimaliges Liebesbekenntnis am See Tiberias[60)] wuschen die Schuld ab und versetzten ihn wieder in den "früheren Stand",[61)] den er durch die Verleugnung völlig verloren hätte, wäre das himmlische Erbarmen nicht stärker gewesen.[62)]

Seine Buße - ob im Sinne eines Vorbilds der Kirchenbuße oder nicht[63] - führt jedenfalls zur vollen Wiedereinsetzung, die Ziel und Krönung des ganzen göttlichen Erziehungsaktes darstellt: am eigenen Leibe sollte er erfahren, was Erbarmen dem Büßer gegenüber heißt, damit er selbst und in ihm alle Prälaten Mitleid üben und die Büßer mit Freuden aufnehmen lernten.[64] Man konnte jetzt sogar Petri Verleugnung mit möglichst dunklen Farben malen, um zu zeigen, daß auch ein so schwerer Fall die göttliche Vergebung erlangen kann.[65] Die Kirche, deren "persona" Petrus darstellt, muß verzeihen können, wie dem Petrus, so oft er auch fiel, verziehen worden ist.[66] Gerade in der Polemik gegen Häretiker hat das Beispiel des Petrus infirmus seinen festen Platz. Warum erzählt man überhaupt von den Schwächen der Jünger?, fragen Heterius und Beatus.[67] Wegen der Häretiker, "qui discipuli non fuerunt, et magistri sunt!"

Das hier gezeichnete Bild vom fallenden, büßenden und rekonziliierten Petrus, wie es die Auslegung von Mt 26 im Ma fast völlig beherrscht und für die verschiedensten Strömungen der Bußtheologie ausgewertet worden ist, mußte im Blick auf Mt 16 bedeutsame Konsequenzen nach sich ziehen. Besonders der Gedanke einer "Wiedereinsetzung", die ja den (zumindest teilweisen) "Verlust" des status pristinus impliziert, ist in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit: Wenn Petrus in der Verleugnung verlieren konnte, was er besaß, dann mußte alles vorhergehende Petrusgeschehen unter dem Zeichen einer "Unvollkommenheit" stehen, von der auch das Petrusbekenntnis und seine Belohnung nicht auszunehmen waren; mehr als ein vorläufiger Wert der noch der Bestätigung bedurfte, konnte allen Prärogativen von Mt 16,17ff im Grunde nicht zugebilligt werden.

II. Kapitel A.

Diese "Unvollkommenheit" ließ sich freilich verschieden beschreiben. Sie konnte im augustinischen Sinne die grundsätzliche menschliche Ohnmacht, die dauernde totale Abhängigkeit von der Gnade meinen, die alles eigene Tun - das Bekenntnis von Caesarea Philippi so gut wie die (allerdings unerläßliche) Buße vor den Toren des hohepriesterlichen Palastes und das dreimalige Liebesbekenntnis - relativiert. Sie diente dann positiv zur Sicherung der Unbedingtheit des göttlichen Gnadenhandelns, das sich gerade am Petrus infirmus als dem typus Ecclesiae erweist,[68] und damit letztlich als Folie zur Verherrlichung des einen vollkommenen Herrn: "Petrus negat, Johannes fugit, relinquunt omnes, ut solus in quo erat et ex quo erat tota utilitas appareret".[69]

Sie ließ sich aber auch unter zeitlichem Aspekt erfassen als ein Durchgangsstadium auf dem Wege zur Vollkommenheit, als "Noch-nicht" im Blick auf eine abschließende Zukunft. Gerade bei seiner "pädagogischen" Betrachtung des gesamten Petrusgeschehens mußte sich der ma. Ausleger mit Vorliebe dieser Deutung bedienen. Er tat es und sah dabei das, was unter der Herrschaft der "Unvollkommenheit" noch ausstand, konkret im Fehlen des hl. Geistes, der ja nach Joh 7, 39 bis zur Verherrlichung Christi "noch nicht gegeben war".[70] Nicht daß es vor Ostern völlig ohne den Geist zugegangen wäre: Petri Bekenntnis wie alles Bekenntnis zum Christos Kyrios kann ja nur im hl. Geist gesprochen sein (1Kor 12 3),[71] und auch die Vergebung seiner Verleugnungssünde gehört ja speziell zu den Werken des Geistes.[72] Aber in seiner "Fülle", plenius, erreichte er die Jünger erst nach Ostern,[73] wobei das Verhältnis von Joh 2o, 22 zu Apg 2 verschieden bestimmt wurde.[74]

II. Kapitel A.

Hier war nun ein Richtpunkt gefunden, der die gesamte Petrusgeschichte aufs klarste zu gliedern schien: das Kommen des Geistes erst leitet für den Apostelfürsten die Zeit der "Vollkommenheit" ein. "Ante adventum Spiritus" - das war die Ära der debilitas, der infirmitas, in der es Unverständnis, Menschenfurcht und Fall geben konnte;[75)] "post adventum Spiritus" - damit war die Ära gekennzeichnet, in der Petrus als primus mit seinen Brüdern kraftvoll und ohne Furcht die Welt mit dem Posaunenton der Verkündigung erfüllte.[76)] Gregor d.Gr., der den vorösterlichen, unvollkommenen Petrus überhaupt scharf vom geisterfüllten vollkommenen unterschied und damit an dieser Stelle stark als Vorbild für ma. Exegeten gewirkt haben dürfte,[77)] braucht hier ein anschauliches Bild: Petrus und die Seinen waren vorher, als sie noch kein sicheres Wissen besaßen, Luft; mit dem pfingstlichen Kommen des Geistes aber verdichtete sich diese Luft plötzlich zu Wolken: sie sogen sich voll Wasser des Wissens und konnten dann über die ganze Erde hin ihre Verkündigung abregnen.[78)]

Auch der Petrus von Mt 16, 16 gehört nach diesem Schema noch ganz in die Ära ante adventum. Wohl hat er die Offenbarung des Vaters empfangen und steht mit der Petra Christus in engster Verbindung, aber er ist doch noch das "unvollendete Bundeszelt", das vom Wind der Weiberfrage in der Passionsnacht umgeblasen werden konnte.[79)] Der Blick auf die Verleugnung lehrte den Ausleger, daß mit Makarismus, Felsen- und Schlüsselwort noch nichts Letztes, Absolutes ausgesagt sein konnte. Ein Hinweis darauf ließ sich dann freilich auch im Text unserer Perikope selbst finden, in den Futura der Verben, die Felsenbau, Schlüsselübergabe und Binde-Löse-Gewalt in jene Zukunft der "Vollkommenheit" zu verweisen scheinen; wir werden später sehen, daß für die betont futurische Deutung von Mt

II. Kapitel A.

16, 18f der Hinweis auf die Verleugnung Petri und damit auch das Schema ante und post adventum Spiritus eine wichtige Rolle spielt. Die Verheißungen von Mt 16, 18f bedürfen auf jeden Fall im Lichte der Verleugnung der Bestätigung, der Ergänzung; sie sind nicht für sich allein gültig und wirksam. Daß in der römischen Theologie bis hin zum Vatikanum der Petrusprimat nicht ausschließlich mit Mt 16, 18f, sondern auch mit Lk 22, 32 und vor allem Joh 21, 15ff begründet wird, wobei Mt 16 zeitweise sogar ganz zurücktreten konnte, spiegelt wohl nicht zuletzt den Eindruck wider, den der verleugnende Petrus zu allen Zeiten auf die Ausleger unserer Perikope gemacht hat.

II. Kapitel B.

Unus pro omnibus

1. Auf die an alle Jünger gerichtete Frage von Mt 16, 15 antwortet nur einer aus der Schar, Petrus, mit dem "Bekenntnis", in dem nach Mt die Offenbarungsszene kulminiert: Respondit autem Simon Petrus. Damit fällt im Text zum ersten Mal der Name, der der gesamten Perikope das Gepräge gibt - Petrus.

Auch Mk führt diesen Namen hier ein: Respondens Petrus ait ei.[1] Jedoch bei näherem Zusehen ergibt sich, daß es sich bei ihm weniger um eine "Petrusperikope" als um eine "Jüngerperikope" handelt. Nicht nur das einleitende Weggespräch, sondern auch Jesu Antwort auf das Bekenntnis - nach Mk das Schweigegebot - gilt den Jüngern insgesamt, und sogar der Satanstadel, in dem wir wohl die Pointe des Abschnitts erblicken dürfen,[2] ist bewußt auf alle Jünger bezogen, wenn es heißt, Jesus "habe sich umgewandt und seine Jünger angeschaut", als er das "Zurück, Satan!" sprach.[3] Petrus fungiert dann an dieser Stelle wie auch sonst oft als Sprecher, als Vertreter der anderen Jünger.[4] Zweifellos liegt darin, daß er diese Rolle spielt, ein Moment der Auszeichnung, ein persönlicher "Vorrang, aber das interessiert den Evangelisten hier gerade nicht: seine Person tritt ganz hinter der Funktion zurück; nach Mk sind es die Jünger, die in Petrus antworten, und folglich auch die Jünger, die in Petrus getadelt werden.

Mt hat diese konsequente Ausrichtung der Perikope aufgegeben. Durch die Einfügung des Petrusmaterials von V. 17-19 sind die Gewichte verschoben und die Sprecherrolle mit der Vorrangfrage unmittelbar gekoppelt. Aus der Jüngerszene wird eine Petrusszene. Infolge der Übernahme des Mk-Rahmens ist zwar der

Jüngerakzent nicht völlig verlorengegangen. Auch nach der Mt-Version übt Petrus im Hinblick auf Jesu Frage zunächst durchaus die Funktion des Sprechers aus. Aber dieser Sprecher gewinnt jetzt selbständige Bedeutung. Schon der Makarismus, der das Bekenntnis von Mt 16, 16 als besondere Offenbarung an den einen Petrus preist, aber ebenso auch Felsen- und Schlüsselwort, durch die er deutlich im Sinne eines "Vorrangs" aus den übrigen herausgehoben wird, lassen erkennen, daß es nicht mehr einfach die Jünger sind, die in Petrus antworten, sondern daß das Bekenntnis als seine persönliche Tat gewertet werden will. Neben das funktionale Petrusbild des übernommenen Mk-Rahmens tritt das personale des Sonderguts und verdrängt jenes. Den Übergang markiert jenes Sätzchen in unserm Text, dessen Auslegung uns im vorliegenden Paragraphen beschäftigt: Respondit Simon Petrus. Der Repräsentant aller Jünger, als der Petrus nach den vorangehenden Versen erscheinen muß, löst sich hier von seiner Funktion und tritt im Lichte der folgenden Verse mit dem eigenen Bekenntnis hervor. Das "Antworten" Petri bleibt bei Mt auf diese Weise in ein gewisses Zwielicht getaucht, das auch heute noch den Exegeten in Verlegenheit setzen kann.[5)]

2. Für den ma. Ausleger mußte dieser Doppelaspekt, dieses Nebeneinander von Jüngerakzent und Petrusakzent im Blick auf das Gesamtverständnis der Szene, die ihm selbstverständlich als geschichtliche Einheit galt, jedenfalls zu einem Dilemma führen. Sollte er bei der Betrachtung vom Rahmen ausgehen und die ganze Perikope im Lichte der Repräsentationsrolle Petri als "Jüngerszene" erklären? Dann mußte konsequenterweise auch Makarismus, Felsen- und Schlüsselwort dem "Petrus pro omnibus", dh allen Jüngern in Petrus gelten, eine Konsequenz, die andererseits dem in V. 17-19 fast mit

Händen zu greifenden persönlichen Vorrang Petri Abbruch zu tun schien. Sollte er umgekehrt vom Petrusmaterial, von Makarismus und Felsenwort ausgehen und die Szene unter Ausschaltung der Jünger tatsächlich als reine Petrusszene verstehen? Dann mußte freilich das Bekenntnis als Anlaß seiner persönlichen Auszeichnung ausschließlich ihm zugeschrieben werden: er hätte lediglich "pro se" gesprochen, was wieder die Frage an alle Jünger überflüssig zu machen schien.

Teilweise versuchte man, das Dilemma durch ein einseitiges, aber konsequentes Entweder-Oder im Sinne des "pro omnibus" oder des "pro se" zu lösen. Besonders die professionellen Exegeten, die ja dem Gang ihrer Auslegung entsprechend von der Betrachtung des Rahmens herkamen, mußten fast mit Notwendigkeit auf ein "pro omnibus" stoßen. Petri Antwort mußte die Antwort aller Apostel sein, denn Jesus hatte seine Frage ja an alle gerichtet: "Wer sagt ihr, daß ich bin?"[6] Überhaupt ließ das Jüngergespräch mit seiner antithetischen Steigerung kaum einen anderen Schluß zu, als daß im Grunde alle Apostel die Antwort wissen, und Petrus deshalb "ex persona omnium" spricht.[7] Auch die augustinische Kompromißlösung, die das MA weithin beherrschte und von der wir noch zu sprechen haben, basiert auf dieser Interpretation; sie muß dem ma. Exegeten trotz des Makarismus schlechterdings unumgänglich erschienen sein.[8] Mt 16, 13ff eine Jüngerszene - also sind auch in der Seligpreisung, ja im Felsen- und Schlüsselwort alle Jünger angeredet! In der Tat hat seit den Tagen eines Origenes,[9] Hieronymus,[10] Augustin[11] eine große Zahl von Auslegern diese Konsequenz gezogen, wenn auch oft zaghaft und in abgeschwächter Form, meist in Anlehnung an die augustinische Kompromißformel, die doch noch dem "Vorrang" Petri Rechnung tragen ließ. Dort, wo man sie entschlossen festhielt, war die Repräsentations-

rolle Petri dann nicht von der Vorrangfrage her betrachtet. Bezeichnenderweise heißt die Erklärung zur Adresse der Seligpreisung vielfach: "in Petro omnibus;"[12] der Ton liegt eben nicht auf der Person des Repräsentanten, sondern auf dem, was er repräsentiert, auf dem Jüngerkreis. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß bei der Lösung des Dilemmas durch eine konsequente Auslegung vom Jüngerrahmen her die Ausnahmestellung Petri, wie sie im Makarismus und im folgenden Petrusmaterial sichtbar wird, stark in den Hintergrund treten muß, und sein "Vorrang" keinesfalls im Mittelpunkt steht.

3. Gerade dieses letztere scheint allerdings auch bei der entgegengesetzten Lösung der Fall zu sein, wenigstens soweit sie die früheste Benutzung unserer Perikope bei den Vätern des 2. Jhs kennzeichnet. Sie beziehen sich zunächst nur auf die eigentliche "Offenbarungsszene" V. 13-17; das Zitat von V. 18f, wo speziell vom Vorrang Petri die Rede ist, fehlt noch völlig.[13] Als das auf übernatürliche Weise eingegebene Gottessohn-Bekenntnis stehen die Worte Petri ganz im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, und der Makarismus gibt den Richtpunkt ab für die Interpretation des "Respondit Petrus"; es ist deutlich, daß von hier aus an der Sprecherrolle Petri, an irgendeinem "pro omnibus", keinerlei Interesse besteht. "Respondit Simon Petrus" - hier antwortet der einer göttlichen Sonderoffenbarung gewürdigte Jünger, dessen exemplarisches Bekenntnis betont als ein persongebundenes, "pro se" gesprochenes Bekenntnis gelten muß. Der Gedanke an den Jüngerrahmen, wenn er auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, hat hier kaum Platz. Die Szene ist deutlich eine Petrusszene; Petri Gestalt in ihrer Einmaligkeit beherrscht das Bild.

II. Kapitel B.

Aber nun fällt auf, daß trotz des betont petrinischen "pro se" die Frage nach dem Vorrang Petri, die doch schon Mt selbst in unsere Perikope hineingezogen hat, in diesem Zusammenhang völlig übergangen wird. Der Petrus von Mt 16, so wie er in der frühesten Geschichte unserer Perikope erscheint, trägt keinerlei "monarchische", primatiale Züge; das mangelnde Interesse an V. 18f ist in dieser Hinsicht höchst aufschlußreich. Die Norm, die man den Häretikern mit dem Zitat von Mt 16, 16f entgegenhält, liegt eben gerade nicht in der durch Mt 16, 18f gestützten Petrusautorität als solcher. Wohl kennt etwa Irenäus Petrus (neben Johannes!) als "summus sacerdos",[14] oder (neben Paulus!) als "gloriosissimus apostolus",[15] wohl nennt er ihn wie das NT in der Apostelliste an erster Stelle, aber die direkten Zitate unserer Perikope zeigen, daß es ihm jedenfalls im Petrus von Mt 16 - unbeschadet aller Auszeichnung - nicht um dessen Vorrang oder Primat zu tun ist. Wenn er ihn als entscheidende Instanz anruft, dann hat er an keiner Stelle den mit Sonderautorität ausgestatteten "Felsenmann" vor Augen, sondern einfach einen der Zeugen apostolischer Tradition, die es gegen die Häretiker zu sichern galt.[16] Die Apostel als Garanten der wahren katholischen Lehre - das ist der Rahmen, in den der Petrus von Mt 16 eingeordnet erscheint; im Blick auf die apostolische Norm ist er "unus ex omnibus", einer neben den anderen Zeugen der apostolischen Wahrheit.[17]

Dieses "unus ex omnibus" gilt nicht nur für Irenäus' und vor ihm Justins Bild von Mt 16,[18] sondern auch noch für Tertullian, dem man teilweise die Auslösung des "Funkens" zuschreiben möchte, der im römischen Bewußtsein zwischen der Idee des Primats und Mt 16, 18f übergesprungen sei.[19] In Kap 22 seiner

II. Kapitel B.

"Praescriptio" (um 2oo), wo in der altchristlichen Literatur zum ersten Mal deutlich das Zitat von Mt 16, 18f auftaucht,[2o)] geht es im Zusammenhang eben um die apostolische Norm der Wahrheit, die an allen Aposteln hängt. "Es kennt keiner den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbart hat (Mt 11, 27!) - und der Sohn scheint es niemandem sonst offenbart zu haben als den Aposteln".[21)] Unsinnig zu behaupten, den Aposteln sei irgendetwas verborgen geblieben;[22)] befand sich doch unter ihnen ein Petrus, "aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem", ein Johannes, dem als Jesu Lieblingsjünger allein der Verrat des Judas vorher angezeigt ward, die drei Verklärungszeugen,[23)] die Emmausjünger - alles Männer, denen nach der Schrift besondere Offenbarung zuteil geworden ist. Daß in diesem Zusammenhang die Rolle Petri als eines dieser Zeugen göttlicher Offenbarung mit Mt 16, 18f statt mit Mt 16,17 begründet wird, hat wohl mehr eine äußere Ursache: Tertullian nimmt damit wahrscheinlich eine Formel der afrikanischen Gemeindekatechese auf,[24)] die als Petrusepithet geläufig war und, wenn sie auch nicht recht an diese Stelle paßte (ihr Platz dürfte ursprünglich in der Bußtheologie zu suchen sein),[25)] nach ihrem Inhalt doch geeignet war, Petrus neben den anderen Aposteln als gewichtiges Beispiel der apostolischen Überlieferung erscheinen zu lassen; nur darauf kam es ja Tertullian an. Vom Kontext her ist deutlich, daß selbst der hier zitierte Petrus von Mt 16, 18f durchaus noch "unus ex omnibus" ist und keineswegs der "Monarch", der über den Mitaposteln steht.[26]

II. Kapitel B.

Trotz des betonten "pro se" der Antwort Petri steht die Behandlung unserer Perikope im Anfang nicht mit der Vorrangfrage in Verbindung. Es ist wichtig, dies hier festzuhalten. Die früheste Geschichte von Mt 16, 13ff war gerade nicht die Geschichte der"Primatworte".

4. Was jene ältesten Benutzer unserer Perikope unterlassen haben, ist umso kräftiger nachgeholt bei einer Reihe späterer Väter, die die Lösung des Dilemmas ebenfalls vom Makarismus her versuchten und damit ohne weiteres auf ein betontes "pro se" stoßen mußten. Aber im Unterschied zu jenen Alten steht jetzt die Tatsache der Sonderoffenbarung im Vordergrund und verbindet sich leicht mit dem Gedanken des "Vorrangs" Petri: durch sein Bekenntnis ist er gerade aus der Zahl der übrigen Jünger herausgehoben; der Makarismus wird dahin ausgelegt, daß Petrus allein vom Vater die Gottessohnoffenbarung empfangen hat - als erster, vor allen andern. Der Jüngerrahmen tritt nicht nur in den Hintergrund, sondern wird offen abgelehnt. Die ältere Lösung im Sinne des "Pro se" hatte noch die Möglichkeit eines Mitwissens der anderen Jünger offengelassen, wenn auch am "pro omnibus" keinerlei Interesse betand. Jetzt heißt es im Gegenteil, daß nur Petrus allein die rechte Antwort wußte[27] - ignorantibus caeteris.[28] Jeder Gedanke an Repräsentation ist bewußt abgewehrt in dem Gefühl, daß dann der Makarismus in seinem vollen Gehalt abgewertet würde: Wenn Petrus vom Herrn als Empfänger einer direkten Offenbarung des Vaters seliggepriesen wird, so muß er wirklich eine "nova confessio", etwas allen Menschen bisher Unbekanntes,[29] ausgesprochen haben. Dieser aus dem betonten Offenbarungscharakter der Szene gefolgerte zeitliche "Primat" des Bekenntnisses Petri, dieses "prae omnibus" seiner Antwort, hat seinen Platz zweifellos bereits im Denken vieler altkirchlicher Theologen.

II. Kapitel B.

Schon die pseudo-klementinische Ep. ad Jacobum betont,[30] daß der Vater Petrus "als erstem" ("próto") den Sohn offenbart habe; ebenso zeigen sich dann eine Reihe von Vätern des 5. Jhs in der antiarianischen Polemik an diesem Aspekt interessiert. "Was aller Sterblichen Brust bisher verbarg, hat als erste Petri Zunge durch einen novus sermo bekannt".[31] Als der zeitliche Anfangspunkt des reinen Bekenntnisses wird gerade diese Petruszunge aber auch zur Vermittlerin des Glaubens: "Wer könnte je das Geheimnis der unfaßbaren Gottheit in Christus erfassen, wenn nicht die heilsame Wahrheit dieses Glaubens vom Munde Petri ausgestrahlt wäre?"[32]

Der durch die Tatsache unmittelbarer göttlicher Offenbarung gesicherte Vorgang Petri im Glauben, das praecedere aliis, ist in einem Zweig der Auslegungstradition seit dem 5./6. Jh oft und gern als Charakteristikum unserer Szene betrachtet worden. Petrus hat "prae omnibus", eher als alle anderen, das Beispiel des einfältigen und demütigen Glaubens gegeben; schon die Urgemeinde hatte dieses Exempel.[33] Es kann oft so scheinen, als bestehe Petri Vorrang sogar in erster Linie in diesem zeitlichen Primat des Bekennens. Petrus Chrysologus (+ ca 450) zeigt dies bei der Behandlung von Joh 21, 7: "Was hat den Petrusgeist, der doch sonst den anderen alles meldete, so langsam gemacht, daß er erst von einem anderen hören mußte: der Herr! Wo ist jetzt jenes Einzigartige (singulare) an ihm? Wo ist das "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'?[34]

Zweifellos - das "Einzigartige" an der Petrusszene von Caesarea Philippi blieb mit dieser Deutung, nach der Petrus "pro se", allein und vor allen anderen, sein göttlich offenbartes Bekenntnis sprach, deutlich gewahrt. Aber dem ma. Ausleger war es in der Regel unmöglich, den Jüngerrahmen so vollständig beiseitezuschieben, wie es hier geschah. Wohl nahm er das "prae

omnibus" gern auf; die augustinische Kompromißformel "unus pro omnibus" wurde häufig in diesem Sinne ergänzt;[35] jedoch zugunsten dieser Wendung auf die Sprecherrolle Petri zu verzichten, erschien ihm untragbar. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen blieb daher diese Lösung in ihrer konsequenten Form (Kennzeichen: "ignorantibus omnibus") im MA ohne stärkere Resonanz.

5. Die Zukunft mußte einer Lösung gehören, die beide Aspekte, das "pro se" wie das "pro omnibus", zugleich berücksichtigte. Am einfachsten schien ein additives Verfahren, wie es einige spätma. Theologen, vorab Thomas,[36] versuchten: sie stellten beide Formeln nebeneinander und ließen sie dadurch beide gelten: "Ipse respondet pro se et pro aliis". Aber die eigentliche Standardformel, deren sich fast das gesamte MA bediente, war doch der Satz: "Unus pro omnibus", der so geläufig wurde, daß er in kurzen Scholienkommentaren und sogar bei Zitaten unserer Stelle fast wie ein Bestandteil des kanonischen Textes ohne jede Erklärung stehen konnte: "Respondit Simon Petrus, unus pro omnibus".[37]

Auf den ersten Blick scheint dieser "Kompromiß" allerdings identisch mit jener ersten Lösung, die unter der Devise des "pro omnibus" die gesamte Perikope als Jüngerszene verstehen wollte und in ihrer Logik an Petri Vorrang, wie er in unserer Perikope jedenfalls auch zum Ausdruck kommt, vorbeiführte. Die exegetischen Begründungen, die man für die augustinische Formel geltend macht, sind zunächst die gleichen, die wir dort schon fanden. Man weist wieder auf Jesu Frage hin, die an alle Jünger gerichtet war - der eine Petrus muß demnach auch für alle antworten;[38] manerinnert an Petri Sprecherrolle an anderer Stelle des Evangeliums; man entdeckt eine Art

II. Kapitel B.

"reduzierter" Stellvertretung im Aufbau unserer Perikope: für das Volk antworten die Jünger; für die Jünger der eine Petrus.[39] Ja sogar in einer at. Geschichte wie der vom Preislied Abisais auf David (1Chr 12, 16ff) findet man den Typus der Petrusantwort "pro omnibus" von Mt 16, 16.[40] Petrus spricht nicht nur als Einzelner, als Privatmann, sondern für seine Gefährten, als Repräsentant aller - dies scheint tatsächlich die einhellige Überzeugung fast sämtlicher Exegeten. Von Chrysostomus stammt das gern gebrauchte Bild vom "Petrus os apostolorum",[41] das Petri Repräsentationsrolle an dieser Stelle höchst eindrücklich beschreibt: als "Mund", als "Zunge" des Leibes der Jüngerschar sprach er aus, was alle dachten. Daß alle das gleiche denken, daß im Grunde alle es wissen, was Petrus allein sagt, ist eine notwendige Folge dieser Interpretation, die von vornherein jedes "pro se" auszuschalten scheint. Und mehr noch: sogar Augustin schon, der eigentliche Urheber der "Kompromißformel", hat das "unus pro omnibus", anscheinend ganz im Sinne jener einseitigen Lösung deutlich auf die Verheißung von V. 18f ausgedehnt: "... als ob er (sc. Petrus) allein die Binde- und Lösegewalt empfangen hätte, da doch sowohl jenes Bekenntnis der eine für alle ablegte, als auch diese Verheißung mit allen zusammen als Repräsentant eben dieser Einheit empfing". [42] Er blieb mit dieser Wendung nicht allein, und wir haben bereits darauf hingewiesen, daß uns die Folgen seines Beispiels im Blick auf V. 18f noch beschäftigen werden.

Triumphiert hier etwa nicht der Jüngerrahmen über den Petrusakzent, das pro omnibus über das pro se, das Objekt der Repräsentation über den Repräsentanten? "Mund der Apostel" - kann das etwas anderes heißen, als daß Petrus an dieser Stelle jede persönliche Selbstständigkeit genommen wird?

II. Kapitel B.

Daß dieser Augenschein trügt, beweist bereits ein kurzer Blick auf Chrysostomus' eigenes Verständnis jenes Bildes. "Was antwortete Petrus", so fragt er im Zusammenhang, "der Mund der Apostel, der allzeit feurige, das Oberhaupt des Apostelchores?"[43] Chrysostomus sieht in der Wendung vom Petrus os apostolorum offenbar keine Einebnung, sondern im Gegenteil, wie das parallele "caput chori apostolorum" unmißverständlich lehrt, einen speziellen Ehrentitel, der die Person Petri gerade heraushebt aus der Zahl der übrigen Jünger. Die Sprecherrolle, was immer über sie sonst zu sagen bleibt, erscheint wie in der Mt-Komposition selbst direkt mit dem Begriff des "Vorrangs" Petri verbunden; sie ist an sich bereits ein Zeichen für die Sonderstellung des Petrus im Jüngerkreis. Im Gegensatz zur radikalen Pro-omnibus-Lösung sind die Akzente innerhalb des Repräsentationsgeschehens, das als solches festgehalten ist, grundlegend verschoben: der Blick haftet nicht mehr am Objekt der Repräsentation, den Jüngern, sondern vielmehr an ihrem Subjekt, dh an dem einen, der dieses ehrenvolle Amt ausübt, dem es zukommt, "pro omnibus" zu sprechen.

Wir stoßen damit auf eine für das MA äußerst wichtige Gedankenreihe, nach der auch das "pro omnibus" von Mt 16, 16 in den Kranz der Aussagen über den "primus apostolorum" hineingehört. Der Ausleger weiß, daß es ja nicht zufällig kein anderer als Petrus ist, der hier im Namen aller Apostel antwortet. Ihm, dem "zweiten Elisa",[44] der vom Herrn selbst immer wieder ausgezeichnet wurde,[45] dem die Apostel, wie aus Apg erhellt, selbst bereits einen Vorrang einräumten,[46] kam es allein zu, als erster zu antworten und seine Gefährten zu vertreten: gerade weil er "princeps apostolorum" war, wie es seit dem ausgehenden 4. Jh hieß.[47] Oberhaupt des Apostelchores, Führer der

Jünger, mußte ihm als Rangobersten gemäß dem ordo stets die Vertretung der anderen zufallen, und zwar so, daß "quod omnium est cummune, ipse quodammodo accepisse videatur singularis".[48] Repräsentation und Primat gehören in diesem Denken aufs engste zusammen; der "Vor-rang" Petri begründet seine Repräsentationsrolle.[49)]

Unus pro omnibus - wir könnten präzisieren: primus pro omnibus. Für den ma. Ausleger bewährte sich dieser "primatus ordinis", der höhere Rang Petri, freilich auch an den persönlichen Qualitäten, die dem biblischen, und mithin auch dem in Mt 16, 16 antwortenden Petrus eigneten; sein Vorrang lag nicht nur im ordo, sondern auch in den merita:[50)] in allem zeigte er sich als "discipulorum omnium primus",[51)] als der Superlativjünger - der gläubigste,[52)] der eifrigste,[53)] der am innigsten liebende,[54)] alles Vorzüge, die bereits von sich aus seine Sprecherrolle an unserer Stelle begreiflich machen konnten. Sein Charakter, seine impulsive Wesensart gehören jedenfalls ebenso in die Argumentation der Ausleger des "Respondit Simon Petrus" hinein wie sein Rang: "Non solum Petrus ordinem sui prioratus servat, cum interrogatus primus respondit, sed etiam magnitudinem amoris ostendit".[55)] Gerade seine besonders brennende Liebe zum Herrn, die ihn oft sogar zu Voreiligkeiten verleitete,[56)] wird oft und gern zur Erklärung seines Antwortens herangezogen: "Quasi rapto ex ore omnium verbo prae omnibus pro omnibus solus respondit Petrus"[57)] Es ist der mehr als alle anderen liebende Petrus, der es sich nicht nehmen läßt, auch hier der "erste" zu sein.

Hier zeigt sich übrigens, wie nahe das "prae omnibus", das uns als Kennzeichen der "pro-se"-Lösung

begegnete, unter diesem Blickwinkel am "pro omnibus" steht.[58] Gerade wenn in der augustinischen Formel "unus" durch "primus" zu interpretieren war und Mt 16, 16 dadurch unter das Bild eines Petrus geriet, der in allem der erste gewesen sein mußte, konnte das "prae" als Zeichen seines rascheren Naturells neben das "pro" als Zeichen seiner Repräsentantenrolle treten: "Petrus Domino respondit pro omnibus, quia conveniens est, ut prior omnium prius omnium et pro omnibus loquatur".[59] Aus der umfassenden Vorstellung von der "Priorität" Petri leitet sich beides ab: das zeitliche "prae omnibus", wie das sachliche "pro omnibus". Personales und funktionales Petrusbild sind zu einer Einheit verschmolzen.

6. Freilich ist mit solchen exegetischen Erwägungen, die zunächst einfach dem buchstäblichen Verständnis der Situation von Mt 16, 16 dienen, der Sinn der augustinischen Formel nicht ausgeschöpft. Hatte man das Bekenntnis Petri wirklich als Inbegriff des Christenglaubens, als Grundbekenntnis der Christenheit anzusehen, so mußte das "pro omnibus" über den engeren Kreis der Apostel hinaus für alle Gläubigen schlechthin, für die Kirche aller Zeiten gelten. Petrus, der erste der Apostel und künftige Leiter der Kirche, war dann nicht nur "os apostolorum", sondern "os ecclesiae",[60] seine Vertreterrolle nicht zeitgebunden, sondern zeitlos.

Origenes bereits hat den Petrus von Mt 16 im Lichte seines normativen Bekenntnisses gänzlich in diesem inklusiven, symbolisch-typischen Sinn interpretiert. Ihn interssiert nicht die Mitteilung von Petrusmaterial, sondern lediglich der geistliche Sinn der Petrusdimension: Petrus spricht für alle die vielen "Petroi" nach ihm, die das gleiche Bekenntnis festhalten und daher auch des gleichen Felsennamens teilhaftig werden.[61]

II. Kapitel B.

Der Kirchenbegriff spielt für ihn in diesem Zusammenhang keine Rolle.

Anders bei Augustin: für ihn bildete die typologische Gleichung Petrus = ecclesia, die Anschauung, daß in Petrus jeweils die "figura", der "typus" der Kirche erscheine, ein konstitutives Element seiner Petrusdoktrin,[62] aufs engste verknüpft mit der Vorstellung von der einen Kirche. Seit Tertullian, und besonders Cyprian,[63] galt ja gerade in der afrikanischen Theologie die unitas als das hervorragendste Merkzeichen innerhalb des Kirchenbegriffs. "Unus pro omnibus" - in dieser Formulierung verbirgt sich dann allerdings ein tieferer Sinn als nur der, daß Petrus bei Caesarea Philippi für alle Jünger in ihrem Namen antwortete. Sie hat bei aller Betonung auch dieser exegetischen Funktion, die bei Augustin keineswegs fehlt,[64] eine über alles "Zufällige" der historischen Situation weit hinausreichende allgemeine Bedeutung, denn sie spricht ein Prinzip aus - das Prinzip der Darstellung der Gesamtheit durch die Einheit,[65] präzis: der einen Kirche durch den einen Petrus. Die Antwort des Einzelnen weist auf die Einheit des Ganzen: "Unus pro omnibus, quia unitas est in omnibus".[66] Alles Petrusgeschehen unseres Textes ist damit von vornherein ins Typische erhoben. Respondit Simon Petrus - im Grunde interessiert hier nicht der Petrus der biblischen Geschichte, sondern das Symbol jener Einheit, die sich damals in den Jüngern Jesu darstellte, und an der noch heute jeder teilhat, der zum "Ganzen" gehört.[67] Man spürt, wie vor der Idee der unitas ecclesiae, der "Katholizität", um die es für Augustin im "Respondit Simon Petrus" von Mt 16,16 letztlich geht, die Frage nach dem Objekt der Repräsentation ebenso verblaßt wie die nach ihrem Subjekt. Petrus selbst steht ebenso wenig im Mittelpunkt wie die Jünger. Damit ist das exegetische Dilemma zwischen einem "pro se" und einem "pro omnibus" zwar ge-

genstandslos geworden - unter dem Aspekt der "Einheit" hat beides seinen Platz: die Einzigartigkeit des zum Einheitssymbol bestimmten Jüngers wie seine Funktion als Sprecher für die anderen, sein Vorrang so gut wie seine Gleichheit unter den übrigen Aposteln. Aber es geht eben gar nicht mehr um Petrus selbst, um die konkrete Gestalt, von der unser Text spricht. Augustin hat ihn überhöht, hat ihn herausgenommen aus der personalen Sphäre. Das "unus pro omnibus" zeigt damit die Tendenz, die Petrusszene von Mt 16 in ihrer geschichtlichen Bedeutung überhaupt zu verdecken. In der Tat konnte und wollte Augustin mit seiner Formel nicht deutlich machen, inwiefern der in der Repräsentationsrolle sichtbar werdende "primatus" petri auch konkrete Dimensionen hat, etwa darin, daß sich aus ihm wirkliche Rechte ableiten oder hierarchische Strukturen innerhalb des Jüngerkreises und der Kirche begründen ließen. Der Gedanke an konkrete Überordnung vertrug sich nicht mit einem symbolischen Petrusbild, wie es dem "unus pro omnibus" zugrunde liegt; auf die nähere Interpretation des "unus" als "primus" war an dieser Stelle gerade nicht einzutreten. Für Augustin genügte die analytische Feststellung, daß im Antworten des "einen", der das Bild der Kirche ist, das Prinzip der Einheit dieser Kirche zum Ausdruck kommt.

Damit war er dem Problem des Doppelaspekts unserer Perikope, der Ablösung des funktionalen durch das personale Petrusbild, im Grunde jedoch nur ausgewichen, ohne es zu lösen. Die ma. Theologen konnten sich nicht mit dieser Position begnügen, wenn sie jene Formel gebrauchten. Für sie gab es keinen "symbolischen" Petrus, der nur "figura ecclesiae" und nicht auch zugleich ihr konkretes "Haupt" war, wie sie aus der Fortsetzung des Petrusmaterials in V. 18f. schlossen. Selbst ein

II. Kapitel B.

Bonaventura, der im Denken und Formulieren Augustin so nahe steht wie kaum ein anderer ma. Theologe, und der mit Augustin an unserer Stelle das Prinzip der unitas ecclesiae ausgesprochen findet, kann Repräsentation und Primat nicht mehr trennen: ".. unus pro omnibus respondet, ut commendetur unitas ecclesiae in fide, confessione et praelatione, unde Petrus tamquam unus praelatus universalis ecclesiae unus pro omnibus respondet".[68)] Das Gleichgewicht der Formel Augustins, das ja gerade auf der Abstraktion von der Person Petri beruhte, war auf die Dauer nicht aufrecht zu erhalten. Respondit Simon Petrus, unus pro omnibus - in diesem "einen" antwortet eben doch der "Prälat der Universalkirche", und dabei blieb es. Die tatsachliche Ablösung des funktionalen Petrusbildes durch das personale vermochte auch Augustins "Kompromiß" nicht zu verhindern; immerhin aber hielt er die Erinnerung an den Jüngerakzent stets wach und leistete allein dadurch der Exegese einen unschätzbaren Dienst.

II. Kapitel C.

Form und Gehalt des Bekenntnisses.

1. Zwei christologische Titel sind es nach Mt, mit denen Petrus die Jüngerfrage Jesu beantwortet: "Tu es Christus, Filius Dei vivi". Beim Vergleich mit Mk und Lk muß dies auffallen, denn dort hören wir nur vom Bekenntnis zum "Christus" (Mk), bzw. zum "Christus Gottes" (Lk). Daß der markinischen Kurzform der Vorzug gebührt, wird heute - im Gegensatz zu ihrer Geringschätzung in der Exegese vergangener Jhe[1] - fast überall angenommen. Ganz abgesehen von ihrem "ursprünglicheren Klang"[2] zeigt vor allem die Fortsetzung der Perikope, das deutlich auf die Christusbezeichnung bezogene Schweigegebot,[3] die Belehrung über das Leiden des Menschensohns (nach Mt des Messias?)[4] und in gewissem Sinne auch der Satanstadel,[5] daß in der zugrundeliegenden Tradition nur der Messias Gegenstand des Bekenntnisses gewesen ist und somit der "Gottessohn" als Zusatz des Mt zu gelten hat. Falsch wäre es allerdings, an eine bloße rhetorische Ausschmückung zu denken; Mt hat diesem zweiten Glied, wie wir bereits mehrfach erkennen konnten, im Gegenteil besonderes Gewicht beigemessen und sogar die Konsequenz nicht gescheut, daß, da das Bekenntnis zum "Gottessohn" in seinem Evangelium längst vorher erklungen war, damit die "Premièrensituation" von Caesarea Philippi, die bei Mk der Komposition nach eine große Rolle spielt, zerstört war.

Gerade diese letzte Beobachtung könnte übrigens auf die Vermutung führen, daß gar nicht Mt selbst als Redaktor diesen Titel des "Gottessohnes" eingefügt hat, sondern daß er bereits zu dem Petrusmaterial gehört, das der Evangelist vorfand und in den Mk-Rahmen einbaute; die "Einschubklammer", die man gewöhnlich

vor V. 17 anbringt, wäre also ein Stück zurückzuversetzen und müßte schon den Zusatz zum Bekenntnis Petri einschließen. Gehört der Gottessohntitel im Petrusbekenntnis zu einer älteren Überlieferungsgeschicht und nicht zum Redaktionsgut, dann erklärt sich die mangelnde Rücksicht auf frühere Gottessohnbekenntnisse des Evangeliums jedenfalls relativ einfach. Ein weiteres kommt hinzu: Wenn das eingeschobene Material en bloc Anspruch auf Echtheit im Sinne einer geschlossenen, aber vielleicht ursprünglich anders plazierten alten Tradition erheben darf, wie heute vielfach angenommen wird,[6] dann wäre formgeschichtlich hier von einem <u>zweiten</u> Petrusbekenntnis, bestehend aus Gottessohnanrede und Selegpreisung (möglicherweise bereits unter Einschluß von Felsen- und Schlüsselwort) zu sprechen, das Mt mit der vorliegenden Mk-Tradition vom zurückgewiesenen Messiasbekenntnis Petri verbunden hätte. Diese These wird neuestens unter Weiterführung von Ansätzen bei M.J. Lagrange[7] und J. Bieneck[8] von O. Cullmann vertreten und umfassend begründet.[9] Sie setzt voraus, daß der Einschub tatsächlich in der integralen Form, wie Mt ihn verwendet, dh angefangen mit dem "Gottessohn" in V. 16, als älteres Material zu gelten hat, ohne daß tiefgreifende redaktionelle Eingriffe des Evangelisten anzunehmen wären.

Wie dem auch sei - innerhalb der Komposition des Mt-Berichts nimmt der Gottessohnbegriff jedenfalls eine entscheidende Stelle ein. Sorgfältig vorbereitet durch die Menschensohnfrage von V. 13 löst er den Makarismus aus - offensichtlich genügt das bloße Messiasbekenntnis dafür nicht -,[10] und steht damit im Brennpunkt der Offenbarungsszene; wir sprachen früher bereits davon. E. Lohmeyer hat zudem darauf

hingewiesen,[11] daß in der Mk-Form: "Du bist der Christus", weniger eine Antwort auf die Frage gegeben werde, wer Jesus ist, als vielmehr auf die, wozu er bestimmt ist. Sein Werk, nicht seine Person, steht also dort im Vordergrund. Unter diesem Aspekt wird man dann zweifellos mit Recht in der Mt-Erweiterung den bei Mk fehlenden "ontologischen" Akzent entdecken dürfen, den besonders die katholischen Exegeten gern betonen:[12] "Du bist der Gottessohn" - mit diesem Titel will tatsächlich etwas über Jesu Wesen ausgesagt sein; gerade auf diese Weise sichert er den Offenbarungscharakter der Szene: Offenbarung hat ja stets das Wesen der Gottheit zum Inhalt; der"Gottessohn" geht an dieser Stelle über den "Messias" hinaus.[13]

2. Wesensaussagen über die Person Christi - eben das waren auch die Elemente, die die Theologen der Alten Kirche interessierten. Es ist deshalb verständlich, wenn bei ihnen das Petrusbekenntnis als Bekenntnis zum Gottessohn ganz im Vordergrund steht, und der Christustitel zunächst kaum Beachtung findet. Das kann so weit gehen, daß bei der Bezugnahme auf unsere Stelle nur vom "Gottessohn" die Rede ist, und der "Christus" überhaupt unerwähnt bleibt.[14] Man wird daraus nicht voreilig auf eine besondere Textform schließen, in der Mt 16, 16 den Christus-Titel nicht enthielt;[15] seine Nichterwähnung zeigt vielmehr, daß er weithin als Wechselbegriff zum "Gottessohn" empfunden wurde und deshalb völlig in diesem aufgehen konnte.[16] Bemerkenswert ist immerhin, daß sich (abgesehen von vereinzelten Ansätzen zur Unterscheidung des rangmäßig "höheren" Gottessohnbekenntnisses vom "einfachen" Messiasbekenntnis[17]) bei manchen Vätern, schon seit Irenaeus,[18] Origenes,[19] sowie in den Pseudoklementinen[20] die deutliche Vorstellung findet, die Seligpreisung von Mt 16, 17 beziehe sich ausschließlich auf

das Bekenntnis zum Gottessohn; hier ist zumindest die Vorstufe für eine systematische Trennung der beiden Elemente des Petrusbekenntnisses gegeben, wie sie später aus dogmatischen und heute aus quellenkritischen Gründen vorgenommen wird.

Nur sehr vereinzelt, und jedenfalls erst in hoch- und spätmittelalterlicher Zeit, finden sich im Zusammenhang unseres Verses erklärende Hinweise auf die jüdische Messiasgestalt, die, von den Propheten verheißen, als Retter des Judenvolkes und der ganzen Welt in Jesu Umgebung erwartet wurde.[21] Der historische Aspekt scheint den Ausleger im Blick auf die Begriffe des Petrusbekenntnisses tatsächlich nicht zu interessieren.

Auch sonst ist die eigentlich exegetische Ausbeute im Blick auf den Wortlaut des Petrusbekenntnisses recht mager angesichts der reichen dogmatischen Belehrung, die der Ausleger gerade hier zu finden glaubte. Der Kurzkommentar des Petrus Comestor bietet zum ganzen Vers 16b bezeichnenderweise nichts als eine Erklärung der Bezeichnung Gottes als des "lebendigen": die Wendung "filius Dei vivi" war tatsächlich der einzige Punkt, an den sich spezielle exegetische Erwägungen anknüpften. Man hielt sich dabei meist an Hieronymus, der den "lebendigen Gott" hier von den toten und machtlosen Heidengöttern, von Jupiter und Merkur, Herkules und anderen "monstra" abhob,[22] und damit die Bezeichnung ganz im biblischen Sinne deutete.[23] Gern steuerte man später noch den Hinweis auf die recht menschliche "Entstehung" solcher falschen Götter bei, der freilich schon im früh-christlich-apologetischen Schrifttum eine Rolle gespielt hatte:[24] große Menschen[25] oder auch tote Materie[26] seien einfach willkürlich zu Göttern er-

klärt worden. Daneben war aber auch die "geistliche" Deutung des Origenes, die sich am Unsterblichkeitsbegriff, einem der Grundbegriffe altkirchlicher Soteriologie, orientierte, sehr verbreitet; in der Catena aurea ist sie neben der des Hieronymus wörtlich zitiert.[27] Deus vivus - so heiße Gott wegen seiner unendlich überlegenen Lebenskraft, denn er allein besitze "Unsterblichkeit" und sei die Quelle alles Lebens (Jer 2, 13).[28] Albert d. Gr. kann von hier aus auf das Bekenntnis der Martha in Joh 11, 27 als Parallele zu Petri Gottessohnbekenntnis hinweisen: auch dort, angesichts des toten Lazarus, das Bekenntnis zum Sohn Gottes - des Gottes offenbar, der Quelle alles Lebens ist![29]

Mit wenigen Bemerkungen zur Anredeformel "Tu es" erschöpfen sich dann die exegetischen Erwägungen. "Tu" - man verweist auf die formale Entsprechung zum "me" der eigentlichen Jüngerfrage: Petrus zeige mit dieser Anrede, daß er wirklich den Sinn der Frage erfaßt hat;[30] man bestimmt den Sinn des Pronomens als "demonstrativ" wie das "hic" von Mt 3, 17 und Mt 17,5,[31] oder auch als "distinktiv",[32] wobei philosophisch-grammatische Erwägungen eine Rolle spielen. Christian von Stablo fällt auf, daß Petrus den Herrn nicht mit dem pluralischen "Ihr", sondern dem alten "Du" anredet; er schließt eine kuriose Genesis der Gewohnheit pluralischer Anrede an: "Romulus und Remus sollen von solcher Eintracht gewesen sein, daß sie (wie die Mönche!) alles gemeinsam dachten und sagten; daher kam hier in Gallien der Brauch auf, daß man den Herrn im Plural anredet".[33]

Aus dem Verbum "es" las schon Ambrosius einen Hinweis auf die Ewigkeit des Sohnes heraus: "Wer 'ist', ist immerdar und fängt nicht an zu sein und hört nicht auf zu sein".[34] Man fand später das biblische

Argument dafür in Ex 3, 14: "Ich bin, der ich bin", und dieses Zitat ersetzt dann oft jede weitere Erklärung.[35)]

3. Umso ausgiebiger hielten sich die Ausleger an die dogmatische Aussage jenes Bekenntnisses Petri, die sie zunächst im Gottessohnbegriff fanden. Er schien mit der in ihm zum Ausdruck kommenden besonders intensiven persönlichen Gottesbeziehung Jesu die schon in altchristlicher Zeit ausgeprägte Tendenz zu stützen, die Gestalt Jesu Christi ganz auf der Seite des Vaters zu sehen, seine göttliche Hoheit, seine "divinitas" zu sichern.[36)] Das klementinische "Denken von Christus wie von Gott" (2Clem 1,1) fand nicht nur in der alten Kirche, sondern noch das ganze MA hindurch in Mt 16, 16 einen willkommenen Beleg: Gerade das wollte man von dem bekennenden Erstapostel lernen, Verehrung für den Herrn "tamquam magistro, tamquam domino, tamquam patri, tamquam Deo, unde: Tu es Christus, filius Dei vivi".[37)] Der "purus sermo" des Petrus wurde damit in erster Linie zur scharfen Waffe gegen die "üblen Gedankengänge" aller der christologischen Häretiker, die auf irgendeine Weise die Gottheit des Sohnes zu schmälern trachteten. Für Alkuin galt das Gottessohnbekenntnis von Mt 16, 16, interpretiert durch Joh 1o, 31, als die rechte Formel für das, was zwischen Arius und Sabellius als orthodoxe Christologie festzuhalten ist:[38)] Gegen den sabellianischen Modalismus spricht der "Gottes-sohn" von zwei personae: "Ich und der Vater"; gegen den Ditheismus des Arius aber von der einen natura: ".. sind eins". Das Hauptgewicht lag freilich auch bei Alkuin, auf der Betonung der Göttlichkeit Jesu Christi an sich. Schon der Gegensatz der Fides Petri zur Fides hominum, wie er in unserer Perikope deutlich

wird, bot eine denkbar geeignete Illustration im Blick auf diese Frontstellung: hier das klare Bekenntnis zum "Gottessohn", dort der Versuch, ihn als "Menschensohn" zu fassen, dh auf die Ebene des "bloßen Menschen" herabzuziehen.[39] Der Vorwurf gegen die verschiedensten Häretiker, gegen Adoptianer und Monarchianer, Arianer und Nestorianer ließ sich von hier aus auf die simple Formel reduzieren, sie leugneten wie jene Volksmenge von Mt 16, 14 das göttliche "Mehr" im Menschen Jesu, das es im Glauben zu erkennen gilt, seine Gottheit, und lästerten damit den Herrn selbst, der sich ja durch die Seligpreisung ganz und gar zum "Gottessohn" des Petrusbekenntnisses bekannt habe.[40] Daß diese Formel nicht immer sachlich zutraf, läßt sich denken; in ihrer einfachen, aus den Begriffen unserer Perikope geschöpften Antithetik verfehlte sie aber offenbar ihre Wirkung nicht, und so taucht sie in der Auslegungsgeschichte unserer Verse immer wieder neu auf.

Gegen den frühesten ebionitisch-jüdischen Adoptianismus hatte schon Irenaeus - wohl in Übereinstimmung mit der ihn prägenden orientalischen Tadition[41] - den vom Logosbegriff her interpretierten "Gottessohn" des Petrusbekenntnisses ins Feld geführt: am Bekenntnis Petri muß alles Reden vom "psilos anthropos", vom bloßen"Josephsohn" scheitern.[42] Ob dieses Argument auch im Streit um den frühen römischen Adoptianismus eine Rolle gespielt hat, lassen die spärlichen Quellen nicht mehr erkennen.[43]

Die orthodoxen Streiter gegen den spanischen Neo-Adoptianismus im 8. Jh: Heterius und Beatus, Paulin von Auqileja, Benedikt von Aniane, Alkuin ua., griffen jedenfalls mit Vorliebe nach Mt 16,16.[44] Nicht zuletzt unter dem Einfluß des liturgischen Sonder-

gutes[45] hatten sich in Spanien alte tertullianisch-augustinische Gedanken von der "assumptio" der Menschheit Christi gegenüber der neuchalcedonensischen Christologie behauptet und fanden, als "adoptio" interpretiert, vor allem durch Elipandus von Toledo und Felix von Urgel in der westlichen Provinz starke Verbreitung. Zweifellos handelte es sich hier nicht mehr um die Position des "klassischen" Adoptianismus. Die volle Gottheit des Sohnes (Nicaea) sollte ebenso wenig angetastet werden wie die hypostatische Einheit der beiden Naturen (Chalcedon). Aber gegen die Vokabel der "Adoption", die Elipandus und Felix aus berechtigtem soteriologischen Interesse lediglich auf die Menschheit Christi anwandten ("adoptivus homo"), um das wirkliche, menschlich-persönliche Leben des Erlösers vor doketischer Verflüchtigung zu sichern, liefen die fränkischen Theologen aus Grundsatz Sturm; sie waren der Meinung, der ominöse Ausdruck verletze in jedem Falle die Gottheit Christi: Christus müsse auch nach seiner Menschheit wahrhaft und "proprie" Sohn Gottes sein. Zum Ausdruck dieser stark cyrillisch gefärbten Auffassung von der Einheit der göttlichen Person Christi schien ihnen gerade das "reine" Gottessohn-Bekenntnis Petri besonders geeignet; Petrus weiß nichts von "Adoption": "Petrus respondit, unus pro omnibus, ex Dei et hominis substantia unitatis personam confitendo dicens: Tu es Christus, filius Dei vivi".[46]

Als Zeugen dieser antiadoptianischen Auslegung von Mt 16, 16 gegen die "infandi Feliciani" berief man sich gern auf ältere Väter, die unter der Devise der Rettung der Gottheit Christi Mt 16,16 gegen alle möglichen Häresien gebraucht hatten; wir können an Hand dieser Zitate einen raschen Blick auf die ganze

Breite antihäretischer Verwendung unseres Verses werfen.

Als einer der Kronzeugen scheint zunächst Cassian zu gelten, der mit Mt 16, 16 gegen Nestorius aufgetreten war, um auch dort den Vorwurf zu erheben, die von Petrus bekannte Gottheit Christi werde geleugnet.[47] Eine gewisse Nähe des spanischen Adoptianismus zu den antiochenisch-dyophysitischen Gedankengängen des großen Häresiarchen ist im übrigen unverkennbar.[48] In den einschlägigen Kapiteln seiner antinestorianischen Schrift sucht Cassian freilich den Gegensatz im Sinne jenes Schemas von Mt 16 stark zu simplifizieren, so daß sein Argument den Gegner ebenso wenig trifft, wie dessen Aufnahme durch Alkuin die Felizianer: Nach ihm ist Petri Antwort ohne Dunkelheit und verkürzt nichts - Petrus preist den "Menschen" Christus (das nämlich ist der Sinn des Christusnamens!)[49] als "Gottessohn", und wird gerade damit ein Zeuge der Gottheit Christi, über die Nestorius in Mt 16, 16 offenbar nichts gesagt fand.[50] Daß gerade in der antinestorianischen Auslegung von Mt 16, 16 auch mariologische Wendungen eine Rolle spielten, sei am Rande erwähnt. Zwar bedient sich Cassian ihrer nicht, aber bei Bruno von Segni hat sich die Spur dieser Anwendung erhalten:[51] Ist Christus, wie Petrus bekennt, wirklich Gottessohn, dann muß Maria "Theotokos" heißen und nicht nur "Christotokos", wie Nestorius wollte.

Neben Cassian zitiert Alkuin auch Hilarius als Zeugen für die antiadoptianische Spitze von Mt 16, 16.[52] Hilarius' Argumentation richtete sich freilich gegen den Arianismus, aber da dieser gleichfalls als Leugnung der Gottheit Christi erschien, so ließ sie sich auf jeden Fall gebrauchen; sie führte außerdem einen Gedanken ein, der auch den Felizianern gegenüber von

Wichtigkeit war. Felix von Urgel hatte nämlich die Adoption der Menschheit Christi zum Gottessohn mit der allgemeinen Adoption der Gläubigen so eng verbunden, daß der "Christus adoptivus" nur als Erstgeborener der übrigen Adoptivsöhne, als "deus inter deos" (Joh 1o, 34f) erschien - im Grunde also als ein "Gottessohn" wie wir, in gleicher Weise (wenn auch als "erster") auf die Gnade der Adoption angewiesen.[53] Auch Arius konnte mit seinem "en pote hóte ouk en", mit der Einreihung des Sohnes unter die Geschöpfe, auf derselben Linie gesehen werden, und gegen ihn kehrt sich in Hilarius' Hand die Waffe des Petrusbekenntnisses: Wenn der Herr nicht "Sohn" hieß, weil er unmittelbar von Gott ausgegangen ist, wie kann dann Petrus ihn als "Christus, Sohn des lebendigen Gottes" bekennen? Wie kann Petrus seine Offenbarung nicht von Fleisch und Blut erhalten haben, sondern vom Vater, wenn darin nicht das Besondere enthalten ist, daß Christus in ganz anderer, substantieller Weise Gottessohn ist - anders als wir, die wir erst durch die Taufe so genannt werden können? Wir stoßen damit auf einen wichtigen Gedanken, den um die gleiche Zeit auch Marius Victorinus dem Arianismus gegenüber geltend machte,[54] und den Augustin gegen die Einebnung Christi ausführlich aufnahm:[55] Es gab in Wahrheit keine Zeit, in der Christus nicht der Gottessohn gewesen wäre. Wir freilich waren einmal Menschensöhne, ohne Gottessöhne zu sein; uns hat die Gnade zu Gottessöhnen "adoptiert", jener aber ist es von Natur. Im Hintergrund steht hier der alte soteriologische Begriff der Adoption, der "Sohnschaft", auf Grund dessen schon Irenaeus (wohl im Anschluß an den paulinischen Gedanken von Röm 8, 29!) die Frage nach dem "Cur Deus homo?" mit dem Hinweis auf das Ziel unerer

Annahme als "Söhne Gottes" beantwortete: der Sohn ist herabgestiegen, um uns zu Söhnen zu machen:[56] seine Sohnschaft ist unverwechselbar mit der unsern. Es ist sicher kein Zufall, daß in dem wieder stark an der Soteriologie interessierten Hoch-MA bei der Auslegung von Mt 16, 16 die Unterscheidung zwischen Jesu Gottessohnschaft und unserer im genau gleichen soteriologischen Zusammenhang erörtert wird: wenn Gott nach Röm 8, 29 die als Söhne annimmt, die dem Bild des Sohnes gleichen, dann muß Christus der wahre Gottessohn sein, damit wir zu Söhnen adoptiert werden können![57]

Daß im übrigen Mt 16, 16 auch später noch für die antiadoptianische Polemik herhalten mußte, zeigt sich bei der Auseinandersetzung Gerhohs von Reichersberg mit der Christologie der Dialektiker, die keine Bedenken trugen, zur Sicherung des Heilswerkes die Adoption der Menschheit Christi kräftig herauszustreichen und die beiden Naturen dialektisch scharf voneinander abzusetzen.[58] Gerhoh sah darin erneut einen Angriff auf die Göttlichkeit Christi und somit auf die Wahrheit der fides Petri; das provozierende Moment lag auch hier im Grunde in der Vokabel der Adoption als solcher: Wer mit Petrus Christus als den Sohn des lebendigen Gottes bekennt, kann vom Gottessohn nicht "adoptive", nur "proprie" reden.[59] Daß Gerhoh das Petrusbekenntnis auf seiner Seite wußte, gab ihm jedenfalls Zuversicht in seinem Kampf, eine Zuversicht, die im Bericht über seine Romreise zu Honorius II. ihren beredten Ausdruck gefunden hat.[60]

4. In der Verteidigung der gefährdeten Gottheit Christi gegenüber dem Arianismus hatte indessen Ambrosius, der Hüter nicaenischer Orthodoxie im Westen, Mt 16, 16 in einer für das lateinische MA richtunggebenden Weise gebraucht.[61] Er gab die Parole aus, daß die Fides Petri, wie sie im Bekenntnis zu "Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes" zum Ausdruck kommt, alles enthalte, was über die Christologie zu sagen ist: "Complexus est itaque omnia qui et naturam et nomen expressit, in quo summa virtutum est".[62] Alles weitere Nachfragen, etwa über die Art des "processus", das Wie der generatio filii, sei "sündhafte Fragestellung". Petrus genügte es zu wissen, daß der Sohn Gottes alles besitzt - einschließlich der Ewigkeit und Erhabenheit Gottes, die ihm die Arianer absprechen wollen! -, und auch er, Ambrosius begnüge sich damit.[63] So klar und entschieden diese Sätze klingen, so wenig vermochten sie jedoch die Gegenposition entscheidend zu treffen. Die arianische Exegese fand in der Fides Petri von Mt 16, 16 im Gegenteil einen Beleg für ihre These von der Inferiorität des Sohnes und pochte nicht weniger stark auf den Wortlaut des Textes: Petrus bekenne Christus als Sohn Gottes und eben nicht als den Vater selbst.[64] Hier lag in der Tat der neuralgische Punkt. Jede "orthodoxe" Auslegung stand und fiel ja mit der als selbstverständlich, oft allzu selbstverständlich betrachteten Gleichung Filius Dei = Deus, die das im Sohnesbegriff liegende subordinatianische Moment gänzlich unberücksichtigt ließ und dem Häretiker die Möglichkeit gab, sich gerade darauf zu stützen. Das eigentliche Problem für die orthodoxe Polemik an dieser Stelle bestand also darin, im Sohnesbegriff als solchem die

postulierte Gottheit Christi nachzuweisen. Nicht immer gelang dies ebenso überzeugend wie in dem Analogieschluß Alberts d. G.: Filius Dei vivi - das gehe gegen Arius, denn: "sicut filius hominis homo est, ita filius Dei Deus".[65)]

Das ambrosianische "Complexus est omnia" gehört zum festen Bestand der ma. Erklärung von Mt 16, 16. Es wurde nicht nur oft zitiert,[66)] sondern auch interpretiert, indem man nun positiv den Inhalt des "omnia" zu entfalten und die im Petrusbekenntnis enthaltene "doctrina" zu präzisieren suchte. Es ging dabei freilich nicht mehr um die antihäretische Polemik der Väter. Die Entwicklung des christologischen Dogmas war durch die Rezeption der Konzilsentscheidungen, vor allem von Nicaea und Chalcedon, inzwischen weitgehend abgeschlossen, und die Richtung aller weiteren Formulierungen damit fürs erste festgelegt. Auf diesem Hintergrund sieht der ma. Exeget nun aber wirklich alles, was im christologischen Bereich zu glauben ist, im Petrusbekenntnis enthalten;[67)] es erscheint fast unbegreiflich, mit welchem Geschick er die verschiedensten Aspekte der dogmatischen Christuslehre aus dem Text herauszulesen, bzw. in ihn hineinzulesen verstand. Dazu war es freilich nötig, daß nun wirklich alle Elemente des kurzen Bekenntnissatzes herangezogen wurden - insbesondere auch der Christus-Titel, der bisher infolge des einseitigen antihäretischen Interesses im Schatten des "Gottessohnes" gestanden hatte und nunmehr in der Auslegung des Verses von größter Bedeutung werden sollte.

Dies gilt bereits im Blick auf die trinitarische Lehre, deren Spuren man im Wortlaut des Petrusbekenntnisses fand.[68)] Daß Petrus mit dem "Gottessohn" implizit auch den Vater bekennt, war relativ leicht

einzusehen. Um jedoch auch den Geist hineinzubringen und somit die Trinität vollständig zu haben, griff der Ausleger zum Christusnamen: "Christus" heißt "der Gesalbte", und eben diese Salbung ist das Werk des Geistes - der trinitarischen Deutung des Verses stand nichts mehr im Wege: "Deus pater praedicatur (sc. im Begriff des Gottessohnes) et Filius Dei vivi unctus a Spiritu Sancto, et intelligatur una virtus, una natura, una cooperatio trinitatis".[69] Aber mehr noch: der Vorgang des "Salbens" bot sogar die Möglichkeit, im Christusnamen selbst, wie ihn Petrus bekennt, die Trinität ausgedrückt zu finden. "Der Gesalbte" - darin sind bereits alle drei enthalten: der Vater, der salbt, der Sohn, der gesalbt wird, der Geist, der die Salbung ist.[7o] Diese trinitarische Deutung des Christusnamens als solche ist freilich sehr alt; sie wird, im Anschluß an biblische Gedanken,[71] bereits von Irenaeus vorgetragen,[72] hat aber offenbar in der frühen Auslegung unseres Verses nie eine Rolle gespielt.

Ähnlich stehen die Dinge in Bezug auf die christologische Lehre im engeren Sinne. Hier galt Mt 16,16 ja geradezu als das orthodoxe Bekenntnis schlechthin. Orientierungspunkt für diese "Orthodoxie" war im MA freilich nicht mehr die Arianerpolemik, sondern die ausgebildete chalcedonensiche Christologie. Petri Worte konnten also nicht mehr nur einseitig das Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes enthalten, sondern mußten von den beiden Naturen, der göttlichen wie der menschlichen, sprechen, mußten sagen, "quae esset in uno eodemque filio Dei et susceptae carnis ratio et naturalis privilegium deitatis".[73] Am Text der gesamten Perikope ließen sich zwar die zwei Naturen leicht demonstrieren. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, wie stark bei der Rahmenexegese die Antithese Menschensohn-Gottessohn in ihrer Anwendung auf die Zweinaturenlehre im Vordergrund steht;[74] es lag in der Tat nahe, im kompositorischen Nebeneinander der beiden Begriffe eine

Illustration zur christologischen Grundformel: duae naturae, una persona zu sehen; Petrus hat sich ja zur gleichen Person bekannt, nach der gefragt war.[75] Mit immer neuen Bildern kann der Ausleger diesen Gedanken am Gang der Erzählung von Mt 16, 13-17 plastisch werden lassen.[76]

Schwieriger dagegen scheint es, diese "Lehre" nun auch im Wortlaut des Petrusbekenntnisses selber nachzuweisen. Aber gerade hier bietet die "Neuentdeckung" des Christustitels, der so lange hinter dem "Gottessohn" hatte zurücktreten müssen, den Schlüssel für die Lösung: "Tu es Christus, filius Dei vivi" - Petrus antwortet ja mit zwei Titeln, und in diesen beiden Titeln sind die beiden Naturen Christi enthalten! "Gottessohn" - damit ist zweifellos die göttliche Natur gemeint; "Christus" - darin zeigt sich die menschliche Natur, denn, so argumentiert man, "gesalbt" wird der Herr nur nach seiner menschlichen Natur, als König, Priester, oder Prophet, wie die Beispiele der Salbung im AT zeigen.[77]

Diese systematische Zerlegung des Petrusbekenntnisses in seine zwei Grundelemente und ihre Zuweisung an die zwei Naturen Christi war keine vereinzelte Praxis, sondern Allgemeingut der ma. Auslegung in einem breiten Traditionsstrom. Erst im Hinblick auf diese überraschende Möglichkeit, die feststehenden dogmatischen Formeln hier im Text zu entdecken, konnte ja Petri Bekenntnis mit Recht als der Inbegriff des rechten Christusbekenntnisses gepriesen werden, das wirklich alles enthält, was nötig ist:

"Facta Christi quaestione
Brevi claudit sub sermone
Fidem necessariam.
Hunc personam dicit unam
Sed nec tacet opportunam
Naturae distantiam".[78]

Wahrer Mensch und wahrer Gott in einer Person - dieser in der Kirche vor allem festzuhaltende Glaube sprach sich in dem Doppelbekenntnis zu Christus, dem Gottessohn aus.[79] Die vielgelesene Historia Scholastica des Petrus Comestor faßt diesen Konsens der Ausleger in die prägnante Erklärung: "Tu es Christus, filius Dei vivi, id est: Tu es homo secundum quod 'unctus' es prae participibus tuis (vgl. Ps. 45, 8 = Hebr.1,9), et es Deus, filius Dei vivi",[8o] und Nikolaus von Lyra verschaffte ihm durch seine Postille auch im Spät-MA eine entsprechende Resonanz.[81]

Wenn wir oben darauf hingewiesen haben, daß in der altkirchlichen Betrachtung unseres Verses (und teilweise auch noch im MA) der Gottessohnbegriff beherrschend im Vordergrund steht und dem Christustitel kaum Beachtung geschenkt wird, so ist mit dem ma. "Konsens" hier offenbar ein Wandel eingetreten. Unter dem Aspekt der zwei Naturen erhalten beide Elemente des Petrusbekenntnisses eine selbständige Funktion und damit eigenes Gewicht. Freilich beruht auch der Konsens bereits auf Formulierungen aus vorchalcedonensischer Zeit: Wir zitierten in anderm Zusammenhang einen Text aus Cassian,[82] in dem der "Christus" und der "Gottessohn" des Petrusbekenntnisses bereits deutlich auf menschliche und göttliche Natur Christi verteilt sind. Völlig ausgeprägt findet sich jedoch diese Würdigung beider Elemente im Blick auf die Zweinaturenlehre um die gleiche Zeit in einem (wohl echten) Sermo des Maximus von Turin: Die Gottessohnbezeichnung gehe auf die göttliche Substanz vom Vater her, der Christusname auf die wahre Leiblichkeit von der Mutter her.[83] Möglicherweise hat sogar Maximus den Gedanken bereits anderswo vorgefunden.[84]

Aber es ist wohl trotzdem kein Zufall, daß diese Auslegung erst im hohen und späten MA so starken Widerhall fand. Solange die alten Kämpfe um die Person Christi tobten, war, wie wir gesehen haben, ausschließlich der Gottessohnbegriff von Interesse. Nach ihrem

Abschluß jedoch hatte sich in der Christologie der soteriologische Aspekt, das Werk Christi, wieder stark in den Vordergrund geschoben, und damit auch seine menschliche Natur, der das Heilswerk ja in besonderer Weise zugeordnet erscheint. Dem Prozeß der wachsenden Bedeutung der menschlichen Natur Christi innerhalb der chalcedonensischen Zweinaturen-Lehre entspricht genau die "Neuentdeckung" des Christustitels neben dem "Gottessohn" im Petrusbekenntnis. Ja, mit dem zunehmenden Einfluß der Soteriologie konnte jetzt dem "Christus" des Petrusbekenntnisses - natürlich im Rahmen des "Konsens" - sogar besondere Beachtung zuteil werden. Es ist bezeichnend, wie im Zuge dieser 'Soteriologisierung' auch die zwei Naturen in der Auslegung unseres Verses einen soteriologischen Anstrich erhalten können: statt um starre Seinsverhältnisse in der Person Christi geht es jetzt im "Christus" und "Gottessohn" um Aktionen, um das göttliche Heilshandeln, und dabei nimmt die menschliche Natur, der "Christus", als Heilsvermittler den entscheidenen Platz ein. Albert d.Gr. gibt seiner Deutung des "Christus" (= menschliche Natur) an unserer Stelle deutlich diesen soteriologischen Akzent: die menschliche Natur Christi scheint von der göttlichen wie von einer Salbung (!) durchdrungen, und nun fließt diese göttliche Salbung, vermittelt durch Christi menschliche Natur, wie das Öl von Aarons Haupt (Ps 133,2) in Bart und Kleider, dh Apostel und Kirche, und bis in den letzten Saum.[85] Den ontologischen Begriff der "humana natura" kann der heilsgeschichtliche der "incarnatio" ersetzen: "Christus" - das meint "fides incarnationis"; "Gottessohn" - das meint "fides divinae naturae".[86] Ja, die Fides Petri selbst, das ganze Bekenntnis, kann unter dem soteriologischen Aspekt kurz als "Fides incarnationis" bezeichnet werden.[87] Der "Christus", die menschliche Natur im Petrusbekenntnis hat die Führung übernommen. Ganz unmißverständlich wird diese Tendenz bei Gottfried

von Admont, der die "Konsens"-Formel selbst (Christus = menschliche Natur, Gottessohn = göttliche Natur) mit soteriologischen Begriffen interpretiert: "Christus" - das ist Redemptor, "Gottessohn" - das ist Creator. Daß Petrus diese Reihenfolge wählt, also den Christus vor dem Gottessohn, den Redemptor vor dem Creator nennt, hat darin seinen Grund, daß die redemptio uns mehr nützt als die creatio; wir wären zu unserm Unheil geschaffen, wären wir nicht erlöst![88]

Es scheint fast, als mündete die Geschichte des Petrusbekenntnisses schon im MA, genau wie heute, in den Sieg des "Christus"-Titels aus, nachdem so lange Zeit der "Gottessohn" unbeschränkt geherrscht hatte. Aber nun ist doch nicht zu vergessen, daß diese Tendenz im Grunde nur einen Teilaspekt der exegetischen Arbeit an Mt 16,16 ausmacht; daneben blieben - oft bei den gleichen Exegeten - die Auslegungen im Sinne der Väter in Übung, und wir haben gesehen, daß das ganze MA hindurch mit dem "Gottessohn" von Mt 16, 16 für Christi uneingeschränkte Gottheit gekämpft werden konnte. Nur eins ändert sich: die alte Gleichsetzung von Christus und Gottessohn im Petrusbekenntnis wird immer weniger vollzogen. Die Spiritualauslegung hatte einen Weg, den Weg gefunden, um beide Titel in ihrem besonderen Gewicht zu würdigen - einen Umweg vielleicht, denn er führte auf die dogmatischen Geleise der Zweinaturenlehre. Aber es ist nicht zu leugnen, daß es tatsächlich erst diese Verbindung mit der orthodoxen Christologie war, die dem Petrusbekenntnis in seinem Mt-Wortlaut eine so überragende Bedeutung auch in der Exegese sicherte.

II. Kapitel D.

Form und Gehalt der Seligpreisung

1. Mit dem "Gottessohn" des Petrusbekenntnisses, der im Aufriß unserer Perikope eine so zentrale Stelle einnimmt, standen wir bereits innerhalb der Klammer, die das vom Evangelisten eingefügte Petrusmaterial vom ursprünglichen Rahmen der Szene trennt. In dem anschliessenden Makarismus ist nun der Faden der Mk-Erzählung endgültig verlassen: "Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus, qui in coelis est". Wäre kein synoptischer Vergleichstext vorhanden, so würde der Übergang kaum auffallen. Mt hat das neue Textelement als organische Fortsetzung der Offenbarungsszene so geschickt in seine Komposition eingebaut, daß man auch in der heutigen Exegese vielfach geneigt ist, hierin die ursprüngliche Pointe der Grunderzählung zu sehen, die bei Mk aus irgendeinem Grunde weggebrochen sei.[1] Auf das enthüllende "Tu es" antwortet der auch sonst im Offenbarungsstil zu findende Makarismus,[2] der das Stichwort für die gesamte Offenbarungsszene enthält ("revelavit tibi") und von rückwärts noch einmal die mehrschichtige Funktion des "Bekenntnisses" beleuchtet: Indem Petri Worte - anders als im Mk-Bericht! - Zustimmung und Bestätigung erfahren, läßt Mt sie über ihren reinen Bekenntnischarakter hinaus gleichzeitig als indirektes Selbstzeugnis Jesu erscheinen. Im Petrusbekenntnis spricht, wenn auch in verhüllter Form, das "Ich" des Offenbarers selbst zum gläubigen Leser.

Es ist freilich nicht zu übersehen, daß hierauf keineswegs der Hauptakzent liegt. Die ganze subtile Komposition der Offenbarungsszene dient Mt, wenigstens von außen gesehen, einfach als Hilfskonstruktion, um das von ihm verwertete Petrusmaterial reibungslos in den vorhandenen Rahmen einzupassen. Im Blick auf diesen

Petrusakzent der Perikope ist nun aber der Makarismus tatsächlich von entscheidender Bedeutung. Wir wiesen bereits auf die Nahtstelle des "Respondit Simon Petrus" in V.16 hin, die je nach dem Ausgangspunkt der Betrachtung zwei ganz verschiedene Aspekte zeigt: Vom Rahmen her sind Petri Worte die Worte aller Jünger; der Makarismus dagegen gibt ihnen das Air eines geheimnisvollen, verborgenen Wissens, das offenbart werden muß und nur Petrus offenbart wurde. An einen inklusiven Sinn des Makarismus, als gelte die Seligpreisung in Petrus allen, hat Mt zweifellos nicht gedacht.[3)] Statt des Repräsentanten der anderen steht deutlich der begnadete Einzelne im Blickfeld. Die Besonderheit der Mt-Komposition liegt ja gerade darin, daß die Offenbarungsszene ganz an der Person Petri hängt; eben dieser Petrus erscheint nun zunächst dadurch ausgezeichnet, daß ihm etwas offenbart wurde, was den anderen verborgen blieb. Petrus als besonderer Mitwisser göttlicher Geheimnisse - das ist im Licht des Makarismus das Petrusbild, das Mt hier vor Augen steht.

2. Es ist das gleiche Petrusbild, das die früheste Geschichte unserer gesamten Perikope beherrscht. Das Felsen- und Schlüsselwort von V. 18f tritt in den ersten zwei Jhen so völlig hinter V. 16f zurück, daß man gemeint hat, allein daraus schon auf die Unechtheit der beiden Verse schließen zu müssen.[4)] Nicht der Kirchenfels, nicht der Himmelspförtner, sondern der Offenbarungsempfänger besitzt im Blick auf Mt 16 das Interesse der ersten Generationen.

Vielleicht darf man bereits an Gal 1, 15f denken, wo Paulus sich als direkten Offenbarungsempfänger auszuweisen sucht und dazu eben das gleiche Vokabular benutzt, das sich in dem Traditionsstück Mt 16, 16f findet: "Offenbarung", Vater und "Sohn" als Subjekt

und Objekt der Offenbarung, Ablehnung einer Vermittlung durch "Fleisch und Blut".[5] Gerade innerhalb des Abschnitts Gal 1, 1off, in dem es Paulus um die Verteidigung seiner apostolischen Stellung ging, nicht zuletzt gegenüber Petrus,[6] wäre eine Bezugnahme auf jenes Petrusbild einer offenbar älteren Tradition durchaus denkbar.[7] Die grundsätzliche Parallelität von Gal 1, 15f und Mt 16, 17 ist jedenfalls schon früh bemerkt und - wenigstens formal - auch im MA behauptet worden.

In seiner Eigenschaft als Empfänger göttlicher Sonderoffenbarung sehen Petrus aber vor allem die verschiedenen Gruppen der gnostisierenden Christen in den ersten Jhen,[8] denen er deshalb als willkommener Gewährsmann für allerlei esoterisches Geheimwissen diente. Die Rolle Petri als Vermittler göttlicher Geheimnisse im gnostischen Schrifttum[9] wie die Zuschreibung einer Reihe von Pseudepigraphen an ihn weisen auf ein Petrusbild, dessen Ursprung nicht zuletzt in der in Mt 16, 16f verarbeiteten Tradition liegen dürfte.[1o] Schon im 2Petr gibt sich der anonyme Verfasser als Offenbarer verborgenen eschatologischen Geschehens.[11] In der Petrusapokalypse, die in ihrer Erzählungsform zwischen einem Jüngersubjekt "wir" und dem "Ich" des Petrus schwankt, erscheint Petrus auf alle Fälle als der eigentliche Seher,[12] und auch das Petrusevangelium scheint nach dem erhaltenen Bruchstück gerade seine mirakulösen Erweiterungen mit dem Namen des "alles wissenden" Petrus legitimieren zu wollen.[13] Die pseudo-klementinischen Homilien, in denen sich unter Petri Namen eine häretisch-judenchristliche Theologie ausspricht, die zugleich stark gnostischen Einfluß verrät, beziehen sich mehrfach deutlich auf unsere Perikope, und zwar ebenfalls betont von V. 16f aus,[14] so daß sich das

gleiche Petrusbild ergibt: der Jünger, der auf überirdische Offenbarung hin bekennt und dafür seliggepriesen wird.[15)]

Aber auch die ersten "orthodoxen" Väter des 2. Jhs, die unmittelbar auf unsere Perikope Bezug nehmen, sind ganz am Bilde Petri als des Empfängers göttlicher Offenbarung orientiert. Das Felsen- und Schlüsselwort V. 18f scheint sie noch nicht zu interessieren, obwohl sie es zweifellos bereits in der Verbindung mit dem Makarismus kennen, wie Justins "Referat" unserer Perikope erkennen läßt: "Einen seiner Jünger, der ihn auf Grund der Offenbarung seines Vaters als Gottessohn, Christus, erkannte, und der früher Simon hieß, nannte er mit dem Beinamen Petrus."[16)]

Besonders deutlich kommt dieses Petrusbild bei Irenaeus zum Ausdruck. Nicht weniger als 5mal wird Mt 16, 16f im 3. Buch seiner "Häresien" zitiert - in der Tat ein "texte fondamental"![17)] Der Petrus, der, vom Vater erleuchtet, den Gottessohn bekennt, tritt hier als Zeuge gegen alle möglichen Häresien auf, die die Kirche bedrohen. Von den Anhängern Marcions wird behauptet, Paulus sei als einzigem die volle Offenbarung des göttlichen Mysteriums gegeben; jedoch, "wie konnte ein Petrus in Unwissenheit sein, dem der Herr das Zeugnis gab, daß nicht Fleisch und Blut ihm offenbart haben, sondern der Vater, der in den Himmeln ist?"[18)] Die Doketen streiten darum, wer in Christus gelitten habe; aber der Herr selbst, "den Petrus als Christus erkannte, der ihn selig nannte, weil der Vater ihm den Gottessohn offenbart hatte, hat gesagt, er (sc. der göttliche Sohn!) müsse viel leiden und gekreuzigt werden."[19)] Juden und Ebioniten sehen in Jesus nur den Menschen; aber "es erkennt ihn der, dem der Vater in den Himmeln offenbart hat zu verstehen, daß der nicht aus Fleisches- oder Manneswillen geborene Menschensohn

der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, ist."[2o] Wenn Jesus nur "Sohn Josephs" wäre, "wieso pries er dann den Petrus selig dafür, daß er ihn als den Gottessohn erkannt hatte?"[21] Kein anderer als Gott selber hatte schon Nathanael diese Erkenntnis geschenkt; "von Gott belehrt erkannte auch Petrus Christus als den Sohn des lebendigen Gottes."[22]

Das Bild des "erleuchteten" Petrus, wie es in der Verwendung unserer Perikope hier und auch sonst in der Frühzeit im Vordergrund stand, verdankt seine überragende Bedeutung wohl vor allem der Frontstellung gegen die Gnosis. Der "falschen" Gnosis soll der Petrus von Mt 16, 16f mit seiner wahren, göttlichen "Gnosis" entgegengehalten werden.[23] Noch klarer als bei Irenaeus tritt dieses Moment bei Klemens von Alexandrien in Erscheinung: Petrus gehört mit Jakobus, Johannes, Paulus zu den "wahren Gnostikern", die alles wissen und umfassen.[24] Nur "wenige erkannten den Sohn Gottes wie Petrus, welchen er auch selig pries, weil ihm nicht Fleisch und Blut die Wahrheit offenbart hatten, sondern sein Vater im Himmel."[25]

Auch später, als die Gnosis längst aus dem Gesichtskreis verschwunden und der Petrus von Mt 16, 16f hinter dem Apostelfürsten von Mt 16, 18f zurückgetreten war, wirkte dieses Bild weiter.[26] Der um seines göttlich eingegebenen Bekenntnisses willen seliggepriesene Apostel wurde nun zum ständigen Zeichen dafür, daß es stets besonderer göttlicher Offenbarung bedarf, um den rechten Christusglauben zu besitzen. Nicht jeder hat ihn, der ihn zu haben meint. Nur der Vater besitzt die Schlüssel zu den Geheimnissen der Lade und öffnet sie, wem er will; dem Apostelfürsten stand sie offen, als ihm auf sein Bekenntnis hin die Seligpreisung zuteil wurde.[27] Echte Fides scheint rar: nicht alle, die im "Glauben" stehen, sehen wirklich jetzt schon den Menschensohn in seiner Herrschaftsherrlichkeit; dazu

braucht es "erleuchtete Glaubensaugen", wie Petrus sie hatte:[28] "Dominum vidit, oculis hominem, fide divinitatem."[29] Der Schluß auf die "kleine Zahl," die "wenigen" Auserwählten stellte freilich nur eine Folgerung aus Mt 16, 17 dar. Wichtiger war die allgemeine Einsicht, daß in Glaubensdingen scientia und revelatio immerauf den direkten Kontakt mit dem Vater engewiesen sind.[30] Hatte schon Augustin samt den Anhängern seiner Gnadenlehre dieses Argument aus dem Petrusbild von Mt 16, 17 für die These von der totalen Abhängigkeit alles Glaubens von der göttlichen Gnade ausgebeutet,[31] so betonte man auch später, daß Petrus nach Mt 16, 17 "gegen alle menschliche Möglichkeit rein auf Grund der göttlichen Gnade" an Christus geglaubt habe,[32] und wandte sich gegen die, welche meinen, sie könnten von sich aus mit menschlichen Mitteln das Himmlische erreichen.[33]

Für Augustin verband sich hier Mt 16, 17 mit Joh 6, 44, einer Stelle, die ebenfalls den Christusglauben an die Aktion des Vaters bindet: "Nemo potest venire ad me, nisi pater qui misit me traxerit eum."[34] Das Hingelangen zum Herrn, dh der rechte Glaube,[35] kommt nicht von selbst. Es braucht Nachhilfe von außen; der Vater muß "ziehen", und er tut es, indem er den Sohn "offenbart". "Ista revelatio ipsa est attractatio". Es ist, wie wenn man einem Schaf ein Büschel Grün oder einem Buben eine Nuß "zeigt" (= offenbart!): man "zieht" sie damit, so daß sie von selbst nachkommen. Gerade diesen Vorgang illustriert der Petrus von Mt 16, 16f. Der Vater hat ihm den Sohn "offenbart" und ihn damit zum Sohnesbekenntnis hingezogen. Offenbarung im Sinne eines passiven Hingezogenwerdens,das dann erst zum aktiven "Kommen" wird - so sieht der Weg zur Gnade aus. Der freie Wille jedenfalls vermag hier gar nichts.[36] Im MA wurde die Gleichung revelatio =

attractatio in unserm Zusammenhang bisweilen aufenommen, freilich meist in einem mehr äußerlichen Sinn: Wer das rechtgläubige Bekenntnis zum Filius aequalis spricht und damit auf dem Boden des göttlich offenbarten Petrusglaubens steht, der erweist sich dadurch als vom Vater "gezogen."[37]

3. Jesu Makarismus redet den Jünger mit einem volltönenden Doppelnamen an: "Simon Barjona", und das gab Anlaß zu mancherlei eindringenden Erklärungen im einzelnen. Warum gerade diese Namen hier? Der Ausleger, der hinter den Worten des Herrn stets Sinn und Absicht vermutete, mußte sich die Frage stellen. Der Simonsname als solcher wie auch seine gängigen Etymologien: "oboediens",[38] "deponens moerorum", "audiens tristitiam",[39] boten zwar wenig Stoff für eine Auswertung in unserm Zusammenhang; die Ansätze dazu sind jedenfalls spärlich.[40] Umso ergiebiger erschien der rätselhafte Beiname, der denn auch in fast allen Kommentaren unter allen möglichen Aspekten gedeutet worden ist.

Auch heute noch ist er umstritten. Mehrfach wird neuerdings die These vertreten, "Barjona" sei ein ins Aramäische eingedrungenes Lehnwort aus dem Akkadischen, das "Terrorist" bedeute und Petrus möglicherweise mit der Zelotenbewegung in Verbindung bringe.[41] Die Basis für diese Vermutung ist jedoch sehr schmal und bedarf dringend der Überprüfung.[42] Am besten erklärt sich die Formel wohl immer noch als griechisch transskribiertes aramäisches Patronym, parallel zu ähnlichen Bildungen im NT,[43] das (wie in einer Reihe von Hss.) getrennt zu lesen ist: Bar Jona, und Petrus als "Sohn des Jona" bezeichnet. Dem steht freilich das Zeugnis des Joh-Evs. gegenüber, das den Namen ins Griechische übersetzt und als " ὁ υἱὸς Ἰωάννου " deutet. (Joh 1, 42; 21, 15ff).[44]

II. Kapitel D.

Entweder war der Verfasser der Meinung, der Vater Petri habe nicht Jona, sondern "Johannes", also aramäisch "Johanan" geheißen - dann müßte, wenn nicht eine bewußte Korrektur an der Mt-Überlieferung vorliegt, das aram. "Bar-Jona" bei Mt als Abkürzung für "Bar-Johanan" gelten, was jedoch sprachlich nicht belegt werden kann;[45] oder er nahm ohne weiteres an, das griechische Äquivalent für "Jona" sei "Ἰωάννης". Die schwankende Wiedergabe des at. Johanan-Namens in den Hss. der LXX (auch Johanan = Ἰωνᾶς findet sich!)[46] spricht eher für die letztere Möglichkeit; der Vater Petri hat demnach wohl doch "Jona" geheißen.

Mehrere altkirchliche Ausleger scheinen dagegen die andere Lösung als die richtige vertreten zu haben: "Barjona" müsse nach Joh 1, 42 und 21, 15ff "Filius Johanna" heißen; die Form "Jona" beruhe auf einem Schreibfehler, bei dem eine Silbe (-han-) versehentlich ausgelassen sei - eine These, die freilich nur für die lateinische Textform, nicht aber die aramäische gelten kann.[47] Hieronymus berichtet von ihr, läßt aber selbst die Entscheidung über ihre Richtigkeit offen.[48] Im MA wird sie als diskutable "Meinung" neben anderen Deutungen oft angeführt, ohne daß man Stellung nimmt. Teilweise versucht man auch einen Ausgleich der beiden Formen herzustellen, etwa durch die Annahme, "Jona" sei gebräuchliche Kurzform,[49] oder noch spezieller: Diminutivform für "Johanna".[50] Für die Auslegung nach dem Literalsinn stand auf jeden Fall fest, daß es sich um den Vatersnamen Petri handelt.

Warum aber redet Jesus Petrus hier gerade als den "Sohn des Jona" an? Die Antwort ergibt sich aus der sachlichen Gegenüberstellung zum Wortlaut des Bekenntnisses: Weil du ausgesprochen hast, wer mein Vater ist, so nenne ich jetzt den, der dich gezeugt hat..[51] Dem "Filius Dei" entspricht das "Filius Jonae. Chrysostomus entdeckt sofort auch die

antiarianische Belehrung, die sich daraus ergibt: Christus weise mit dieser absichtlichen Parallele darauf hin, "daß er in gleicher Weise Sohn Gottes ist, wie Petrus Sohn des Jona, nämlich der gleichen Wesenheit wie der Erzeuger."[52)]

Tieferes Eindringen in das Geheimnis des Warum? mußte sich freilich an den Spiritalsinn halten. Über die Etymologie des Namens, deren man sich in der Onomastik stets als Grundlage für die Namensallegorese bediente,[53)] herrschte Einmütigkeit: da es sich um einen "hebräischen" Namen handelte und in dieser Sprache "jona" = Taube heißt,[54)] mußte "Barjona" eindeutig als "Filius columbae" interpretiert werden.

Petrus als "Taubensohn" - was war damit gemeint? Zwei Erklärungen boten sich dem an der biblischen Bildsprache genährten Exegeten an:

Die Taube galt nach der lateinischen Fassung des Jesuswortes von Mt 1o, 16 als Sinnbild des "simplicitas", der Einfalt.[55)] Als"Sohn der Einfalt" wird also Petrus hier bezeichnet. Denn in frommer (aber auch "kluger"!) Einfalt folgt er seinem Herrn;[56)] "einfältig" war sein Bekenntnis, nicht doppelzüngig wie das der Pharisäer: "Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist" (Mt 22, 16).[57)] Leicht verband sich an dieser Stelle das Lob des bekennenden Petrus als des "Petrus simplex" mit dem Motiv der bewußten Verherrlichung des "homo sine litteris", den Gott gerade deshalb zum Mitwisser seiner Geheimnisse gemacht hat: Nicht die Weisen dieser Welt, die Philosophen wählt Gott zur Verkündigung des rechten Glaubens aus,[58)] sondern die Unweisen, Ungebildeten, die einfachen Fischer vom See Genezareth, zu denen auch Petrus gehört.[59)] "O qualis doctrina ab uno qui erat sine litteris et sine humana doctrina!"[6o)] Nicht in Eloquenz und Menschenlehre,

sondern allein in Gottes Macht sollen die gegründet sein, die durch die Predigt glauben.[61] Petri "Einfalt" wurde zum Symbol der christlichen humilitas schlechthin. Seine demütige, allen menschlichen Vernünfteleien abholde Predigt, die nichts logisch "beweisen" will, sondern nur feststellt, daß es wahr ist, und dann auf die Zeichen verweist, muß Richtschnur sein.[62] Augustin und andere "weise" Redner haben das erkannt: als sie merkten, daß sie mit ihrer Kunst nicht das erreichten, was Petrus erreichte, achteten sie ihre Weisheit für nichts, schlossen sich der Predigt des "demütigen und einfältigen Herzens" an und kamen so durch diesen Petrus, den "Petrus simplex" zum Glauben.[63]

Gerade auch dem Papsttum wurde immer wieder das Bild des "Petrus simplex" als Norm entgegengehalten. An der Bekannten Stelle seiner "Bedenkschrift" malt Bernhard von Clairvaux dem neuen Papst Eugen III. eindringlich einen Petrus vor Augen, der nichts vom Einherschreiten unter goldenem Baldachin, vom Reiten auf weißem Zelter, von Pomp und Prunk gewußt, sondern einfach und schlicht gepredigt habe. "Fac opus evangelistae, et pastoris opus implesti!"[64] Besonders diese Stelle in ihrer Spitze gegen die "Verweltlichung" des Amtes - "in his (sc. diesem weltlichen Gepränge) successisti non Petro, sed Constantino"[65] - scheint auch in der späteren Papstkritik bis hin zum Tendenzdrama der Reformationszeit mit seiner typischen Gegenüberstellung von Petrus als dem Anwalt der "Einfachheit" und dem Papst als dem Haupt seines weltlichen Hofstaats eine Rolle zu spielen.[66] Ein wahrer Papst muß dem Petrus simplex gleichen! Petrus Cantor erzählt, jemand habe, als in Rom ein "nobilis" zum Papst gewählt werden sollte, gesagt: "Fabri filio, piscatori Petro successorem quaerimus, non Augusto!"[67]

II. Kapitel D.

Die zweite Deutungsmöglichkeit, oft auch neben der ersten vertreten, hielt sich an das aus Mt 3, 16par stammende Bild von der Taube als Symbol des Heiligen Geistes. "Taubensohn" = "Filius Spiritus Sancti" - eine solche Bezeichnung des bekennenden und seliggepriesenen Petrus schien tatsächlich besonders gut in den Zusammenhang zu passen. Man konnte die Allegorie zwar ganz allgemein fassen - "Geistessohn" ist, wer frei von Fleischesbegierde 'geistlich' gezeugt ist -[69] aber meist verband sie sich hier konkret mit dem Gedanken an die Inspiration des Petrusbekenntnisses: "Ex confessione sortitur vocabulum, quod revelationem ex Spiritu Sancto habebat, cujus et filius appellandus sit."[70] "Sohn des Heiligen Geistes" war Petrus seit dem Augenblick, da er durch göttliche Erleuchtung die Erkenntnis erlangte, da er "plenus spirituali gratia"[71] sein Bekenntnis ablegte; denn alle "revelatio" ist ja im eigentlichen Sinne stets das Werk des Geistes.[73] Wenn niemand sagen kann: Herr ist Jesus, außer im Heiligen Geist (1Kor 12, 3), so argumentiert Richard v. St. Viktor,[74] dann kann auch der Petrus von Mt 16 trotz aller Unvollkommenheit nicht ohne diesen Geist gewesen sein.

4. Eben diese grundsätzliche Verbindung von Geist und Offenbarung, wie sie schon dieser Namensallegorese das Gepräge gibt, bildete nun auch die Brücke zur Erklärung unseres ganzen Verses unter trinitarischem Aspekt.[75] "Caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus": Petrus hat seine Offenbarung zwar vom Vater; aber wenn Offenbarung ohne Mitwirkung des Geistes nicht denkbar ist, dann mußte dieser Satz zugleich heißen: vom Vater durch den Geist. Im Offenbarungsakt, auch in Mt 16, 17, sind Vater und Geist jedenfalls nicht zu trennen. Eine Reihe von Exegeten, als erster Johannes Cassian,[76] drückten

diesen Gedanken mit Hilfe einer (wohl in assoziativer Anlehnung an 1Kor 2, 1o gebildeten) regelrechten "Textvariante" aus, in der der "pater meus" unseres Verses ersetzt war durch ein "spiritus patris mei": "Selig bist du, Simon Barjona, denn nicht Fleisch und Blut hat dir offenbart, sondern der Geist meines Vaters, der in den Himmeln ist."[77] Die eigentliche operatio der Offenbarung des Vaters an Petrus lag in der aspiratio des Geistes, durch den Sohn, Vater und Geist in gleicher Weise erkannt werden.[78]

Andrerseits gehört aber auch der Sohn aktiv in den Offenbarungsprozeß hinein, wie man exegetisch an Mt 11, 27 erhärtete, einer Stelle, die schon zur Väterzeit als wichtige Parallele zur Erklärung und Ergänzung von Mt 16, 17 herangezogen wurde. Wie an unserer Stelle der Vater den Sohn offenbart, wem er will, so dort der Sohn den Vater;[79] eins ist vom andern nicht zu trennen - gerade auch hinsichtlich der Offenbarung, die dem bekennenden Petrus zuteil geworden ist: "uterque igitur pater et filius Petro revelavit."[8o] Die Einheit dieses wechselseitigen Offenbarungshandelns von Vater und Sohn liegt aber im Element des Geistes: "Sicut revelat solus filius patrem (Mt 11, 27!) per spiritum sanctum, ita et pater filium (Mt 16,17?) per eundem spiritum sanctum."[81]

Es kann kein Zweifel sein: das "pater meus" von Mt 16,17 ist auf jeden Fall inklusiv zu verstehen. Im Werk der Offenbarung kann der Vater nicht allein gedacht sein. Er offenbart ja nicht in seiner Eigenschaft als "Vater", sondern als "Gott" - und insofern er Gott ist, müssen Vater, Sohn und Geist gleichermaßen am Vollzug der Offenbarung beteiligt werden.[82] Wille und Werk der Trinität sind untrennbar, unteilbar, und so wird die "Offenbarung" von Mt 16, 17 immer wieder als Zeugnis des gemeinsamen Wirkens der Trinität

interpretiert.[83] In einer für das ganze MA gültigen Weise spricht das die Glossa ordinaria aus, indem sie zugleich noch einmal an den "Barjona"-Namen anknüpft, der auch für uns Ausgangspunkt des trinitarischen Gedankenganges war: "Filius Spiritus Sancti dicitur, qui ostensus est in columba ab eo, quem filium Dei vivi vocaverat et filio columbae pater revelat, quia una est operatio Patris et Filii cum Sancto Spiritu."[84]

5. Wir haben noch von den Deutungen zu sprechen, die der negativen Folie der "trinitarischen" Offenbarung, dem "caro et sanguis non revelavit tibi", im einzelnen zuteil geworden sind. Der jüdisch-rabbinische Hintergrund der Wendung ist heute allgemein anerkannt.[85] "Fleisch und Blut" meint die unvollkommene menschlich-irdische Existenz in ihrem Gegensatz zu Gott.[86] Von dieser rabbinischen Herkunft wußte man zwar im MA kaum etwas, ja selbst die formelhafte Einheit der Wendung (das Prädikat behandelt sie trotz der zwei Glieder als Singular!)[87] scheint nicht immer deutlich.[88] Aber da an unserer Stelle schon der Zusammenhang, die Antithese zur göttlichen Offenbarung, von selbst auf eine Deutung in jenem rabbinischen Sinne führt, kam man vielfach zu einer ähnlichen allgemeinen Erklärung: "Fleisch und Blut" meine "carnalis sensus" und "humana sapientia",[89] oder "inflatio carnalis sapientiae et scientiae" etc. - kurz, die "terrena opinio", wie es schon Leo d. Gr. ausdrückte, in ihrem Gegensatz zur göttlichen Offenbarung.

Aber man wollte die Meinung des Herrn noch genauer ergründen und suchte darüber hinaus nach konkreteren Objekten, die er mit jener Wendung "Fleisch und Blut" im Auge haben mochte.

Der allgemeinen Deutung am nächsten kommt die Konkretisierung auf Petri eigenes Fleisch und Blut:

II. Kapitel D.

"nicht dein Fleisch und Blut hat dir offenbart." So sprach schon Klemens von Alexandrien davon, daß Petrus als wahrer Gnostiker den Sohn nicht durch sein eigenes, vom Weibe geborenes Fleisch kenne, sondern durch die dynamis des Vaters.[90] Oft ist diese Beziehung auf Petri eigene menschliche Existenz nicht deutlich ausgesprochen, aber doch ohne weiteres zu erschließen.[91]

Gegen diese Auffassung wendet sich ausdrücklich eine exegetisch sehr interessante Lösung, die sich schon in der antiadoptianischen Polemik gegen Elipandus findet:[92] Nicht Fleisch und Blut... Wessen Fleisch und Blut? etwa das des Petrus? Nein - sondern vielmehr das des Herrn, der vor ihm stand. "Nicht mein Fleisch und Blut, nicht meine menschliche Erscheinung kann dich überzeugen, daß ich der Gottessohn bin; urteilst du nach dem äußeren Augenschein, dann kommst du über den Elia- oder Prophetenglauben der Menge nicht hinaus." Thomas scheint diese Deutung zu kennen, wenn er als eine von drei Auslegungsmöglichkeiten die folgende anführt: "In christo erat caro et sanguis et divinitas; ideo quia Petrus non respexit ad carnem et sanguinem, ei dicitur: Beatus es etc."[93]

Häufig begegnet seit Hieronymus der Hinweis auf Gal 1, 16:"Continuo non acquievi carni et sanguini," wobei dieser freilich "Fleisch und Blut" willkürlich auf "die Juden" (nicht etwa auf die Jünger, oder auf Menschen" allgemein!) deutete und von da aus zu dem Schluß kam, in Mt 16, 17 sei der Ausdruck auf die "fleischliche Lehre der Pharisäer" zu beziehen.[94] Diese Fehldeutung setzte sich durdh und erscheint im MA überall, wo Gal 1, 16 in unserem Zusammenhang als Paralleltext herangezogen wird.[95] Eine Ausnahme macht einzig Thomas, der "Fleisch und Blut" im Blick auf die Galaterstelle auf "amici carnales" deutet.[96]

II. Kapitel D.

Ebenfalls oft verstand man unter "Fleisch und Blut" an unserer Stelle - wohl im Anschluß an biblische Ausdrucksweise: Gen 1, 23; 37,27 - irdische Verwandte, vor allem Vater und Mutter: das Wissen Petri ist nicht irdisches Elternerbe; nicht Vater und Mutter haben ihm mitgeben können, was der himmlische Vater allein offenbart.[97)] Balduin von Canterbury möchte sogar Fleisch und Blut getrennt auf Vater und Mutter beziehen: caro = mater, sanguis = pater.[98)]

Alle diese bunten Konkretisierungen sollen letzten Endes nur unterstreichen, daß für den Petrusglauben von Caesarea Philippi, den es auch "heute" zu bekennen gilt, keine menschliche Vermittlung in Frage kommt. Fleisch und Blut - was immer man im einzelnen darunter versteht - ist untauglich zum Offenbaren: es verhüllt mehr als es enthüllt, so wie das Blei im Spiegel, das den Blick begrenzt und, obwohl man hindurch zu sehen meint, gerade das verhüllt, was jenseits liegt.[99)]

III. Kapitel: Der Kirchenfels

A. Exegetische Querverbindungen

1. Mit dem Makarismus, der nach Mt im besonderen auf den "Gottessohn" des Petrusbekenntnisses antwertet, könnte die Komposition der Offenbarungsszene grundsätzlich als abgeschlossen gelten: Jesus hat das Bekenntnis bestätigend aufgenommen und sich damit selbst als der zu erkennen gegeben, der er in den Augen des Evangelisten ist - als Messias und Gottessohn. Indessen, Mt benutzt die Komposition ja als Rahmen zur Mitteilung seines besonderen Petrusmaterials; der Makarismus bildet dazu lediglich den Auftakt. Auch hier wieder ist die Doppelrolle eines Textelements in der Komposition als Folge der Zusammenarbeit verschiedener Traditionen deutlich: das erste Glied des in sich geschlossenen Petrusmaterials ist gleichzeitig letztes Glied der Hilfskonstruktion der Offenbarungsszene. Man hat mehrfach auf den streng gegliederten Aufbau der Verse 17 - 19 hingewiesen: drei parallele Strophen zu drei Zeilen, die sich jeweils nach einem "Thema" in zwei antithetischen Gliedern entfalten.[1] Der Höhepunkt dieser selbständigen Einheit liegt im Felsenvers als dem Mittelstück, dessen spezieller Petrusakzent dem ganzen das Gepräge gibt und dem wir uns jetzt zuwenden. Wie stark Mt freilich auch diesen Teil seines Petrusmaterials als Antwort auf das Bekenntnis von V. 16 empfand, zeigt der schon von den alten Auslegern immer wieder herausgestellte Parallelismus in der Anrede: "Tu es Christus" (16a) - "Tu es Petrus" (18a). Hast du mich geehrt und gesagt: Du bist Christus, so ehre auch ich dich und sage: Du bist Petrus![2] Man hat neuerdings gerade in dieser Stichwortassoziation den äußeren Anlaß für die Einfügung des Petrusmaterials an unserer Stelle sehen wollen, wodurch dann allerdings V. 17 im Blick auf die Echtheitsfrage in eine bedroh-

liche Lage kommen kann.[3] Von der Mt-Komposition aus besteht hier keine Schwierigkeit. Inhaltlich scheint der Anschluß der beiden Verse 17 und 18 voll gesichert: Seligpreisung und eschatologische Verheißung gehören für Mt schon in den Makarismen von Mt 5 zusammen, und die Besonderheit von Mt 16, 17ff liegt lediglich in der persönlichen Zuspitzung; Makarismus und Verheißungswort richten sich hier ausschließlich an die Adresse des einen Petrus und sind daher - das ist die Pointe des Petrusmaterials - als außergewöhnliche Auszeichnung des Apostels gedacht.

In der vorliegenden Form steht diese Auszeichnung im NT tatsächlich einzig da. Trotzdem findet sich für die Gesamttendenz wie für die einzelnen Elemente eine Fülle von Paralleltexten. Von der speziellen Auszeichnung Petri durch den Herrn sprechen Texte wie Lk 22, 32f und Joh 21, 15ff, die denn auch oft in die Auslegung von Mt 16, 17ff hineingezogen wurden,[4] und die bunten Einzelmotive der bildhaften Verse: Namengebung, Felsenbild, Kirchenbau, Hadespforten, Schlüssel des Himmelreiches, Binden-Lösen haben Entsprechungen in zahlreichen alt- und neutestamentlichen Texten. Gerade für das zentrale Felsenwort, dem in diesem Paragraphen unser Intersse gilt, sind im Blick auf seine Auslegung durch die Jhe exegetische Querverbindungen von entscheidender Bedeutung gewesen, ohne die der Weg dieser Exegese unverständlich bleibt.

2. Um den Gedankengang innerhalb des Petrusmaterials und damit um den Anschluß von V. 18 an V. 16f hat sich der ma. Exeget durchaus gekümmert. Die älteren Exegeten hatten mit dem Hinweis auf die Entsprechung des "Tu es Christus" zum "Tu es Petrus" von V. 18 wohl eine direkte exegetische Beziehung zwischen Petrusbekenntnis und antwortendem Felsenwort erkannt,[5] aber vielfach galt ihnen doch schon der

III. Kapitel A.

Makarismus als die eigentliche "Belohnung" des Bekenntnisses. Sie sahen die Perikope, wenn es überhaupt um den Gesamtzusammenhang ging, in erster Linie unter dem Gesichtswinkel der Offenbarungsszene, für die der Makarismus ja tatsächlich den genügenden Abschluß bildete. Besonders Beda nennt den Makarismus gern "praemium" oder "merces" des Petrusbekenntnisses[6] und muß die Erklärung des Petrusnamens dann als ein "Darüberhinaus", als "Anhang" werten.[7] In der Blütezeit der dialektischen Methode machte diese ältere Sicht einer terminologisch genaueren Unterscheidung Platz. Zwar kannte man in der Regel keine Trennung zwischen der zweiten und dritten Strophe des Petrusmaterials (V. 18.19), aber die erste Strophe, der Makarismus (V. 17) erschien jetzt durchgängig als "recommendatio," und erst Felsenspruch und Schlüsselwort als "remuneratio" des Bekenntnisses.[8] Betonte man, wie vielfach geschah,[9] den (futurischen) Verheißungscharakter der Verben, so trat diese Unterteilung noch deutlicher hervor: gerade als "promissio" ließ sich ja V. 18 und 19 gegenüber V. 17 als Einheit fassen.

Der Herr "empfiehlt" das richtige Bekenntnis Petri, aber er "belohnt" es darüber hinaus auch königlich. "Nota quod Christus se habet hic ut rex magnificus, qui se honorantem statim magnifice remunerat."[10] Dieser Gedanke einer "Belohnung" des Gottessohnbekenntnisses, der zweifellos bereits in der Komposition des Evangelisten selbst eine Rolle spielt, mußte von vornherein wieder auf das Repräsentationsproblem führen, das uns bereits beschäftigete: ging es, wie ja ein Großteil der Ausleger annahm, um ein Bekenntnis, das Petrus nicht nur pro se, sondern pro omnibus - sei es für alle Jünger, sei es überhaupt für alle Gläubigen - gesprochen hat, dann mußte sich auch die "Belohnung" auf alle ausdehnen lassen. Wo Petrus in erster Linie

als Repräsentant eines weiteren Kreises galt, da traf die Durchsetzung des persönlichen Petrusakzents ganz von selber auf einen Widerstand, der oft stärker war als alle exegetischen Überlegungen.

Dies gilt bereits für die Namengebung, die Mt dem Makarismus folgen läßt. Sogar dieser Akt, der im Sinn des Evangelisten ganz besonders deutlich den Zuschnitt des Petrusmaterials auf die Person Petri erweist und jeden inklusiven Sinn ausschließt, konnte unter dem fortwährenden Einfluß des Jüngerakzents symbolisch verstanden werden. In Petrus erhalten alle Glaubenden den neuen Felsennamen; es gibt, wie Origenes bereits gedeutet hatte, nicht nur einen Petrus, sondern viele "Petroi".[11)] Ja selbst die päpstliche Partei konnte sich auf ihre Weise dieses Arguments bedienen und darauf hinweisen, daß genau wie Petrus bei seiner Einsetzung in das fundamentale Kirchenamt den Namen wechselte, auch der Papst beim Amtsantritt einen neuen Namen annimmt.[12)] Exegetisch wichtig ist diese letztere Anwendung, weil sie eindeutig voraussetzt, Namengebung und Amtseinsetzung Petri bildeten den Inhalt von Mt 16, 17ff - eine Meinung, die im MA selten geteilt wurde. Das mit den verschiedenen Überlieferungen über den Zeitpunkt der Namengebung gestellte Problem war Gegenstand ausgedehnter Diskussionen, über die wir im nächsten Paragraphen sprechen werden.

3. In der Erkärung des neuen Namens ist griechisch "Petros" mit "petra" in Verbindung gebracht: "auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Es handelt sich dabei, wenn man die aramäische Grundlage in Betracht zieht, nicht einfach um ein "Wortspiel", sondern genauer um eine Metapher, deren Auflösung trotz der von Mt offenbar beabsichtigten Beziehung auf die Person Petri (Du bist Petrus, und auf diesen Fels...)

bis in die jüngste Zeit Schwierigkeiten bietet. In der Geschichte der Auslegung unserer Perikope lag hier jedenfalls fast immer das Kernproblem. Das Demonstrativum "hanc" weist auf eine ganz konkrete, naheliegende Größe als res significata des Bildes, und wir werden uns mit den einzelnen Deuteversuchen noch beschäftigen. Entscheidend für die gesamte nachaugustinische Auslegung wurde jedenfalls der Umstand, daß das im biblischen Sprachgebrauch nicht seltene Felsenbild im NT an einer Stelle regelrecht "übersetzt" erscheint, und zwar mit einer Formel, die für den an den "hellen" Stellen der Schrift orientierten ma. Biblizisten nicht klarer hätte sein können: 1Kor 1o,4 - "der Fels aber war Christus". Paulus spricht hier im Zusammenhang einer Sakramentstypologie vom Wüstenfels, der auf das Quellwunder Moses' hin den dürstenden Israeliten Wasser spendete (Ex 17, 5f; Num 2o, 7ff),[13] und fügt am Schluß einen "Midrasch mit echt jüdisch-hellenistischen Mitteln" an:[14] (vulg.) "bibebant de spiritali consequente eos petra: petra autem erat Christus."

Der rabbinische Charakter dieser exegetischen Notiz ist in der Tat heute überall anerkannt. Für die im AT selbst nicht nachweisbare, aus einer Kombination von Num 2o, 7ff mit Num 21, 16-18 gewonnene Anschauung vom "Mitwandern" des Felsens hat man eine Reihe rabbinischer Parallelen beibringen können, deren älteste in nt. Zeit hinaufreichen dürften.[15] Auch im MA wußten die Ausleger teilweise von entsprechenden jüdischen Sonderüberlieferungen. Haymo von Auxerre kennt jüdische Erzählungen, nach denen jene petra in der Wüste entweder als sichtbarer Fels 4o Jahre lang ständig mitgerollt sei und jedesmal, sich mitten ins Lager wälzend, Wasserströme habe fließen lassen, oder so klein gewesen sei, daß Mirjam[16] sie an ihrem Busen durch die Wüste getragen habe.[17]

III. Kapitel A.

Schwieriger steht es um den rabbinischen Hintergrund für die Gleichsetzung der petra mit Christus, also dem Messias. Der jüdische Charakter dieser midraschischen Glosse ist an sich unverkennbar,[18] aber in den rabbinischen Quellen läßt sich die messianische Deutung des Wüstenfelsens nirgends nachweisen.[19] Allerdings könnte der Rabbinenschüler Paulus diese Pointe ja auch selbst gebildet haben,[20] zumal sie für den Gedankengang unerläßlich seint: der <u>eine</u> Christus muß der Spender des Sakramentes im alten wie im neuen Bund sein.[21] Auf der andern Seite aber scheint sie in ihrer lapidaren Selbstverständlichkeit nichts völlig Neues sagen zu wollen, und tatsächlich finden sich im hellenistischen Judentum Ansätze, die in die gleiche Richtung weisen: Philo deutet im Zusammenhang von Dt 8, 15 die petra in der Wüste auf die praexistente Sophia,[22] ebenso im Zusammenhang mit dem Öl und Honig spendenden Felsen von Dt 32, 13,[23] und zeigt damit, daß in alexandrinischen Kreisen jedenfalls die "Spiritaldeutung" im Sinne einer Allegorisierung der Wüsten-petra üblich war. Paulus, der die alexandrinisch-allegorische Methode zweifellos kannte[24] und außerdem auch an anderen Stellen Aussagen der jüdisch-hellenistischen Sophia-Spekulation in die Christologie herübergenommen hat,[25] dürfte sich mit seinem "petra autem erat Christus" diesem Strom angeschlossen und den dort angesponnenen Faden christlich aufgenommen haben. Auf bewußten Anschluß an alexandrinische Methode weist vielleicht gerade auch das fast technisch anmutende Attribut πνευματικῆς, mit dem der Fels in seltsamer Tnkongruenz neben das sakramentale βρῶμα und πόμα gestellt wird. "Geistliche" Speise und "geistlicher" Trank - damit ist sicher auf eine unmittelbare sakramentale Wirklichkeit hingewiesen, wenn auch die hermeneutische Bedeutung schon mitschwingt;[26]

ein "geistlicher" Felsen aber - das meint wohl zuhächst einfach einen Felsen, der über eine konkrete Realität hinaus "geistlich" zu interpretieren, dh allegorisch zu deuten ist.[27] In ihrer vollen christologischen Prägnanz stammt die Glosse aber auf jeden Fall aus der Feder des Paulus; klare Spuren einer messianischen Wüstenfelsdeutung liefern auch die alexandrinischen Texte nicht.

Petra autem erat Christus - Paulus erweist sich mit diesem Sätzchen über die Auslegung von Ex 17 hinaus als einer der frühesten Zeugen und entscheidenden Autoritäten für eine umfassende gemeinchristliche Tendenz. So wenig verbreitet die messianische Deutung des Stein- oder Felsenbildes im Rabbinat blieb, so rasch und allgemein scheint sie sich im frühen Christentum durchgesetzt zu haben.[28] Schon im NT selbst finden sich Zusammenstellungen von at. Stein=Christus-Testimonien (Lk 2o, 17f; Röm 9, 32f; 1Petr 2,2-4), wie sie dann im Barnabasbrief (Barn 6, 2ff) und später bei den Vätern häufig anzutreffen sind.[29] Dem "Hirten" des Hermas ist die Gleichung Fels=Christus geläufig (sim IX 12,1).[3o] Justin kann bereits ganz generell behaupten, Christus werde in der Predigt der Propheten gleichnishaft als "Stein" oder "Fels" verkündigt,[31] und er wendet dieses Auslegungsprinzip in seiner Exegese selbst ausgiebig an.[32] Bei Cyprian scheint die Vorstellung so weit fortgeschritten, daß "der Stein geradezu zur at. Bezeichnung Jesu geworden" ist.[33] Die Deutung des Stein- und Felsenbildes auf Christus gehört offenbar sehr bald schon zum festen Bestand des christlichen Schriftbeweises.

Für das Steinbild allgemein scheint es zwar in erster Linie die christologische Verwendung von at. Stellen wie Ps 118,22;[34] Dan 2, 24.34f; Jes 28, 16[35]

im NT zu sein, die den Vätern als Grundlage ihrer hermeneutischen Gleichung diente. Ging es jedoch speziell um die Vokabel "petra", so ließ sich keine bessere Autorität denken als 1Kor 1o, 4.[36] Wie schwer dieses biblische Zeugnis tatsächlich wiegen mußte, wenn man den Grundsatz des scriptura sui ipsius interpres ernstnahm, erweist sich klar an Augustin. Hier erscheint das paulinische "petra autem erat Christus" grundsätzlich als der typologische Schlüssel zur Deutung biblischer Felsenaussagen. Die petra von Ps 6o, 3 ("in petra exaltasti me") mit Hilfe von 1Kor 1o, 4 auf Christus zu beziehen,[37] bietet ebenso wenig Schwierigkeiten wie die gleiche Deutung in Ps 39,3 ("Posuit super petram pedes meos");[38] aber selbst an Stellen, wo die christologische Gleichung gänzlich unangebracht erscheint, paßt der Schlüssel: in den Stimmen der rechten Prediger, die "mitten aus den (apostolischen!) Felsen" erschallen (Ps 1o3, 12f: "E medio petrarum dabunt vocem") wird doch auch wieder nur die Stimme der einen petra vernommen - petra autem erat Christus![39] Trotzdem weiß Augustin, daß ein solches hermeneutisches Prinzip nicht überspannt werden darf; er kann den Leser vor dem Doppelsinn biblischer Bilder warnen - petra ist nicht immer gleich petra. Neben Christus als der festen und starken petra steht die andere Metonymie, nach der auch ein "harter, unzugänglicher" Mensch gerade um seiner Härte willen "Fels" heißen kann.[4o] Die figurative Redeweise will jeweils aus der Situation verstanden sein.[41] Gerade diese eindringlichen Warnungen vor Mißbrauch beweisen freilich, wie tief die Gleichung von 1Kor 1o, 4 tatsächlich in Augustins Denken verankert war. Es ist von hier aus nur folgerichtig, wenn auch der "Fels" von Mt 16, 18 in die christologische Deutung nach paulinischem Muster hineingezogen wurde.

III. Kapitel A.

Noch der bekannte Satz aus den Retraktationen[42] spiegelt den entscheidenden Einfluß von 1Kor 1o,4 auf die Wendung von der petra-Petrus zur petra-Christus-Exegese wider, die in Zukunft die abendländische Auslegung weitgehend beherrschen sollte: es heiße ja nicht "Du bist der Fels', sondern 'Du bist Petrus' - vom wahren Felsen Christus her benannt. War der paulinische Schlüssel einmal ernsthaft in Gebrauch genommen, so konnte er gerade hier alle exegetischen Hemmungen beiseite schieben, die den Kirchenfelsen von Mt 16, 18 anders verstanden wissen wollten. "Wer wurde zur petra, damit die Kirche auf den Felsen gebaut werden konnte? Höre Paulus...[43] Die apostolische Autorität hat das letzte Wort: "Du willst wissen, von welcher petra Petrus seinen Namen hat? Frage Paulus..."[44]

Gerade das letzte Zitat erinnert allerdings an Origenes, der lange vorher 1Kor 1o, 4 in die Auslegung von Mt 16, 18 eingeführt hatte - freilich nicht um den Kirchenfels des Baubildes zu identifizieren, sondern um die Frage des Petrusnamens ins rechte Licht zu rücken, Jeder "Gnostiker", jeder wahre Gläubige ist ja nach ihm Petrus: der Felsenname gebührt allen, die Christus, den geistlichen Felsen von 1Kor 1o, 4, nachahmen.[45] Bei Augustin werden wir auch diese "Ableitungsthese" des Petrusnamens, die ebenfalls im Abendland ungeheure Verbreitung fand, stark vertreten finden. Eine Christus-petra-Exegese für Mt 16, 18 hat jedoch Origenes gerade nicht daraus gefolgert. Dies scheint hingegen bei Euseb der Fall.[46] Innerhalb einer Auslegung der Pss, deren zahlreiche Stein- und Felsenbilder dem geschilderten Zug zur christologischen Ausdeutung reichlich Nahrung gaben, kann diese - wohl eher zufällige - Bemerkung kaum erstaunen; Augustin mag außer Euseb darin auch anderswo noch "zufällige" Vor-

läufer gehabt haben. In unserm Zusammenhang ist das eine bedeutsam, daß auch an dieser u.W. ersten Stelle der altchristlichen Literatur, die im Blick auf Mt 16, 18 eine reine petra-Christus-Exegese bietet, 1Kor 1o,4 den hermeneutischen Schlüssel abgibt.

Nach Augustin jedenfalls kam kein Ausleger von "Felsenworten" mehr an 1Kor 1o, 4 und damit dem Schlüsselanspruch der christologischen Felsendeutung vorbei, und da die Stelle überdies als wichtige apostolische Autorität für die Notwendigkeit der "geistlichen" Schriftdeutung überhaupt galt - Hilarius, der Pionier der Spiritalexegese im Westen, benutzte sie schon vor Augustin ausdrücklich, um zur Erforschung des in aller at. Geschichte präfigurierten "geistlichen" Geschehens aufzurufen -,[47] war sie bald so stark ins Bewußtsein der Exegeten übergegangen, daß alle anderen Deutungen des Felsenbildes im AT wie im NT vor ihr zurücktraten. Daß sich auf Grund dieser Typologie die Christuszeugnisse im AT vermehren ließen, mag bei den an allen äußeren Zeichen der Zusammengehörigkeit von AT und NT interessierten Auslegern die Durchsetzung noch erleichtert haben.

Wohl gab es Versuche, einer völligen Uniformität der Felsendeutung zu steuern. Es klingt wei ein Protest gegen den anschwellenden Strom, wenn etwa Hieronymus, der im übrigen den paulinischen Schlüssel gern benutzte,[48] mit einer oft zitierten Formel zu Jer 16, 16 bemerkt: "Non solum enim Christus petra, sed et Petro donavit, ut vocaretur petra."[49] Im Plural mußte außerdem anders gedeutet werden, und so sind denn die petrae von Jer 16, 16,[5o] Hiob 39, 28,[51] Ps 1o3, 5.12 (lat.)[52] u. a. als die "Glieder" Christi, die Apostel und heiligen Männer verstanden. Endlich stieß der Exeget auch hier und da auf jene schon von Augustin signalisierten

III. Kapitel A.

"Gegenbilder", wo "Fels" die menschliche Verstocktheit und Härte versinnbildlicht; auch die enzyklopädischen Werke nennen diese Stellen beim Stichwort "petra." Trotzdem aber steht der Schlüssel von 1Kor 1o, 4 stets an erster Stelle,[53] und im MA wird es fast langweilig, es immer zu wiederholen: "Petra, satis notum est, Christus dicitur in figura."[54]

Nicht nur bei Augustin, auch später blieb kaum eine Felsenstelle der Schrift verschont. Ob es sich um den Felsen handelt, auf den Mose trat (Ex 33, 21),[55] um den Felsblock, auf dem Gideon opferte(Ri 6, 2off),[56] oder gar um den Felsen, an dem die babylonischen Kinder zerschmettert werden sollen (Ps 136, 6)[57] - immer heißt die Lösung: petra autem erat Christus. Selbst wenn der Kontext eine andere Deutung nahelegte oder sogar forderte, suchte man das Christus=petra wenigstens als Zweitlösung festzuhalten;[58] ja zuweilen mußte sich der Kontext selbst so deuten lassen, daß eine petra-Christus-Exegese möglich wurde.[59]

Petra autem erat Christus - der Satz bot jedoch auch im Zusammenhang von 1Kor 1o, 4 selbst noch Probleme gnug. Besonders die präzise Benennung des Verhältnisses jenes at. Wüstenfelsens zu Christus beschäftigte altkirchliche wie ma. Ausleger immer wieder. Augustin hatte das "erat" eindeutig im Sinne von "significat" gefaßt:[6o] der Fels bedeute, versinnbildliche Christus. Diese über Beda auch im MA verbreitete Formulierung[61] gestattete vor allem ein rationales Verständnis der konkreten Situation: in Wirklichkeit nämlich brauchte gar nicht der Fels dem Zuge der Israeliten gefolgt zu sein, sondern nur das Wasser.[62] Christus ist natürlich nicht selber als Felsen vorzustellen, sondern vielmehr als die Wirkkraft, die dem tatsächlichen Felsen das auf jeden Fall stets

folgende Wasser entströmen ließ, und die Israeliten auf diese Weise immer wieder tränkte. So interpretierte man übrigens seit Chrysostomus vielfach auch im Osten: daß der "Fels" geistlich heiße, habe seinen Grund einfach darin, daß er nach "geistlichem" Verständnis auf Christus zu beziehen sei.[63)]

Auch die Gegenseite konnte im Grunde nicht umhin, die gleiche "geistliche" Deutung anzunehmen. Immerhin betonte man hier ausdrücklich gegen Augustin, es heiße nicht: significabat, sondern: erat. Nicht der Felsen, sondern wirklich Christus hat das Wasser gegeben.[64)] Schon Irenaeus[65)] und Chrysostomus[66)] suchten durch diesen Akzent die von Paulus an dieser Stelle vorausgesetzte Präexistenz Christi gegen Marcioniten und Samosatener zu sichern. Aber freilich - eine grobsinnliche Identifikation der Wüsten-Petra mit Christus ließ sich auch hier nicht vollziehen. Nicht <u>per substantiam</u>, sondern <u>per significationem</u> "war" Christus der Fels.[67)] Offenbar denkt man an eine einfache metonymische Beziehung: "Propter firmitatem petra dictus est Christus."[68)] Ihren eigentlichen Inhalt erhält diese Metonymie jedoch erst durch ihre Beziehung auf die sakramentale Wirklichkeit, die in den Augen des Auslegers das at. Geschehen und die kirchliche Eucharistie gleichermaßen umgreift: Daß der Herr schon <u>vor</u> seiner Erscheinung im Fleisch sein Blut zur Erlösung in der Wüste fließen ließ, so wie es auf Golgotha aus seiner Seite floß, und im täglichen Opfer der Kirche weiter fließt,[69)] ist das Wunder aller Wunder.

Für unsern Zusammenhang, um zu ihm zurückzukehren, ist die Rolle, die 1Kor 1o, 4 in der ma. Exegese als "Musterdeutung" des Felsenbildes spielte, jedenfalls kaum zu unterschätzen. Das "petra autem erat Christus" wurde in der Hand der Exegeten zur formelhaften Rätsellösung, die jede andere Deutungsmöglichkeit zu er-

sticken drohte. Dies ist ganz besonders in Betracht zu ziehen, wenn wir nach den Gründen für die höchst erstaunliche Tatsache fragen, daß die klare Gleichung petra=Petrus, wie sie sich exegetisch aus Mt 16, 18 ergibt, nicht nur ohne jede Wirkung auf die Auslegung anderer "Felsenstellen" blieb, sondern sich sogar hier, wo sie zweifellos ihren Platz hat, in die Verteidigung gedrängt sah und schließlich auf der ganzen Linie weichen mußte. Der Siegeszug des exegetisch unhaltbaren Christus-petra in der Auslegung von Mt 16, 18 muß ohne Berücksichtigung der Durchschlagskraft von 1Kor 1o, 4 unverständlich bleiben.

4. Petrus - petra: die Beziehung, die zwischen dem neuen Namen und der Felsenmetapher in V. 18 hergestellt ist, erhält ihren präzisen Sinn freilich erst durch den Rahmen der Kirchenbauverheißung. Ein neues Bild tritt damit in den Textablauf ein und verbindet sich mit dem vom Felsen: die "Kirche", als <u>heiliger Bau</u> vorgestellt,[7o] den der Herr selbst aufführen will. Für eine Analyse ist zunächst deutlich, daß die Assoziation des Baubildes vom Felsenbild her[71] nur über die Vorstellung vom Felsen als dem festen Baugrund, dem starken Fundament eines Baues laufen konnte; als Situation steht die Grundlegung[72] eines Gebäudes vor Augen, bei der der Fels den tragenden Untergrund bildet. Der Skopus des Bildes vom "heiligen Bau" ist damit eindeutig auf seine Stabilität, seine Unerschütterlichkeit festgelegt - ein Zug, der durch die folgende Zeile unserer "Strophe", das Bild vom vergeblichen Ansturm der Hadespforten, bestätigt wird. Petrus = Fels = festes Fundament, das ist die Gleichungsreihe unseres Verses: der neue Name wird erklärt durch die Metapher vom Fels, und diese wiederum aufgelöst in die bildhafte Vorstellung vom unerschütterlichen Fundament des Kirchenbaues. Der Evangelist, für den es

sich ja auch hier um Petrusmaterial handelt, ist zweifellos der Meinung, daß alle drei Schritte Petrusaussagen darstellen. Ein Auseinanderreißen von Namengebung und Baubild, ein Wechsel in der Personbeziehung des Felsennamens und der Felsenmetapher muß deshalb völlig außerhalb seines Gesichtskreises liegen. Wie Simon den neuen Namen erhielt, so ist auch kein anderer als er "Fels" und damit "Fundament" des Kirchenbaues.[73]

Fels und Bau - die hier vorgenommene, an der Fundamentlegung orientierte Kombination der beiden Bilder versteht sich freilich nicht von selbst. Für die Felsenmetapher als Erklärung des Petrusnamens ließe sich auch ein anderes tertium comparationis finden,[74] und der Evangelist hätte von sich aus allen Grund gehabt, im Blick auf den "schwachen" Petrus von Mt 16, 22f und 26, 69ff die Namenserklärung nicht ausgerechnet auf das Bild vom festen Felsenfundament, und auf dieses allein, abzustellen.[75] Gerade diese Zusammenstellung weist über ihn hinaus auf ältere Tradition; sie erklärt sich aus jüdischem Denken.

Das Baubild, im Griechentum im übertragenen Sinn wenig gebräuchlich,[76] spielt insbesondere zur Bezeichnung des Tuns Jahwes im AT eine bedeutende Rolle;[77] es scheint auch im Spätjudentum sehr beliebt und zwar speziell im Blick auf den Akt des Fundamentierens:[78] dabei steht ein kosmogonischer Bezug im Vordergrund. Jahwes Bauen ist sein schöpferisches Handeln - eine Begriffsverbindung, die schon das AT kennt und die sich aus der allgemeinen kosmischen Färbung des religiösen Baubildes im Alten Orient (der Gott als "Weltbaumeister") erklären mag.[79] In diesem Zusammenhang taucht dann auch das Felsenbild mit dem vom Bau verbunden auf.

III. Kapitel A.

Im wohl ältesten haggadischen Midrasch zum ganzen Pentateuch, Jelammedenu (Jalqut Sim'oni 1, 766 z. Num 23, 9)[80] stößt man auf einen Paralleltext zu Mt 16,18, der (in umgekehrter Reihenfolge) alle drei Schritte unseres Textes enthält: Gott sucht das Fundament für den Bau der Welt zu legen; er findet in Abraham den festen Felsen, auf den er bauen kann; er gibt Abraham von dieser Fundamentsfunktion her den Namen "Fels".[81] Wie geläufig jüdischem Denken tatsächlich das Felsenfundament im Baubild war, erhellt vor allem auch aus neuen Parallelen der Qumran-Psalmen, die O. Betz in einem Aufsatz herangezogen hat.[82] In 1QH 6, 26-28 beschreibt der Beter seine Rettung vor Widersachern als Eingehen in eine "feste Stadt", wo man die Rettung erwartet (25). Dann heißt es: "Denn du wirst einen 'Kreis von Männern'[83] auf einen Felsen setzen, und einen Träger nach einer Schnur, die recht mißt, und ein Senkblei von Wahrheit, um erprobte Steine[84] zu bauen für einen starken Bau, so daß er nicht erzittern wird, und alle, die ihn betreten, nicht wanken werden."[85] Im letzten Teil zeigt sich, daß das Baubild von Jes 28, 16 benutzt ist, und zwar speziell mit dem Skopus auf der Festigkeit des aufzuführenden Baues, die auch an der zweiten Stelle, 1QH 7, 8f, im Blickpunkt steht: "Du hast mich wie einen starken Turm gesetzt,[86] und einer hohen Mauer gleich, und hast meinen Bau[87] auf einen Felsen zugerichtet und ewige Fundamente für meinen 'Kreis' (= Sōd), und alle meine Wände zu einer erprobten Mauer, die nicht zittern wird."[88] Mit Recht weist auch Betz darauf hin, daß diese Verbindung von Felsenfundament und heiligem Bau im Judentum an die spezifische Anschauung vom "heiligen Felsen" als dem Fundament des Tempels, des "heiligen Baues" schlechthin, anknüpfen konnte,[89] die, schon in Jes 28, 16 spiritualisiert, in der Sekte wie auch im Ur-

christentum in die Vorstellung von der Felsengemeinde der Endzeit als Ersatz des sichtbaren Heiligtums in Jerusalem mündete. Der jüdisch-palästinensische Chrarakter des Wortes Mt 16, 18 erscheint jedenfalls durch diese Parallelen noch stärker gesichert als bisher.[90]

Dies fällt zweifellos ins Gewicht, wenn es um die Beurteilung der speziellen Beziehungen des Baubildes auf die Kirche geht. Die 'ἐκκλησία' an unserer Stelle begegnet ja in der modernen Exegese von jeher stärksten Bedenken und nährt trotz der Arbeiten von F. Kattenbusch,[91] K.L. Schmidt,[92] N.A. Dahl,[93] A. Oepke[94] u. a. immer wieder die Zweifel an der Echtheit der Stelle: Jesus könne nicht von der Gründung einer "Kirche" gesprochen haben, oder auch: der in Mt 16, 18 vorausgesetzte Kirchenbegriff gehöre in die spätere Gemeindetheologie.[95]

Der ma. Exeget sah hier von seinen Voraussetzungen aus kein Problem - im Gegenteil: das, was er sonst erst über den sensus spritalis aus den biblischen Texten erheben mußte, die Beziehung der Aussage auf die Kirche, die ja hermeneutisch neben Christus das wichtigste Auslegungsziel darstellte,[96] ergab sich hier unmittelbar aus dem Wortsinn, und es blieb nur die Aufgabe, die einzelnen Elemente des Textes auf diese Mitte hin auszurichten. Gerade unter diesem Aspekt mußte nun freilich die Frage nach der Identität der petra in ganz besonderer Weise in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Meinte der Fels im Baubild von Mt 16, 18 das Fundament - und die gesamte Exegese zog auch terminologisch diese Konsequenz -, dann handelte es sich nicht mehr nur um eine Felsenstelle unter anderen, deren Problem sich durch den Rückgriff auf 1Kor 1o, 4 ganz von selber löste; mit der Frage nach der Identität dieses Felsens war dann konkret nach dem Fundament der Kirche gefragt - ein Thema, bei dem

kein Ausleger unbeteiligt bleiben konnte.

"Fundamentum" - einmal eingeführt in das Vokabular unseres Verses rief dieser Begriff freilich sofort neue exegetische Querverbindungen auf den Plan. Alle die vielen "Fundament"-Stellen, die die Konkordanz verzeichnet, rückten an unsern Text heran. Unter ihnen war es wieder ein Pauluswort, in dem der Exeget den Schlüssel fand, der den Sinn des Begriffs eindeutig festzulegen schien - 1Kor 3,11: "Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus".

Nun hat allerdings Paulus selbst an dieser Stelle nicht vom Kirchenbau gesprochen.[97] In seinem Baubild ist überhaupt kein Objekt genannt; es geht um die Tätigkeit des Bauens als solche, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt der Fundamentlegung und des Weiterbauens.[98] Schon im Ju~~e~~dentum konnte diese Tätigkeit auf das Lehren der Rabbinen gedeutet werden,[99] und so meint sie auch hier Fundamentierung und Weiterbau der christlichen Lehre, der Heilsverkündigung, wie sie zunächst Aufgabe des missionierenden Apostels ("ich habe das Fundament gelegt"), und danach der anderen "Mitarbeiter Gottes" ist ("ein anderer baut darauf weiter").[100] Daß dabei indirekt wie überall im paulinischen Baubild auch der Gedanke an die Gemeinde, den "heiligen Gottesbau," als Ziel im Hintergrund steht, zeigt sich an der Terminologie von V. 1o und 16f. Der "Christus fundamentum" im Baubild aber ist hier gerade nicht von der Vorstellung des Gesamtbaues und seiner Teile her als der "feste Baugrund" zu allegorisieren;[101] im Bild meint 'θεμέλιον' vielmehr präzis die Grundmauern, die der Baumeister als erstes aufzuführen hat, und die für alles weitere Bauen maßgebend bleiben;[102] ohne Bild: den Christus, der so wie Paulus ihn verkündigt hat

(vgl. Gal 1, 6!) als einzige Grundlage christlicher Predigt in Frage kommt - für ihn, den Apostel, selbst genau so wie für alle Missionare.[103] Sein Baubild ist Hilfskonstruktion für einen Gedankengang, der das Bild im Grunde an allen Ecken sprengt, und kann daher keinesfalls mit Mt 16, 18 parallelisiert werden, wo das als Namenerklärung assoziierte Baubild als solches den Inhalt der Aussage bildet. Mit dem Verständnis von 1Kor 3, 11 als allegorischer Paranthese im Sinne von 1Kor 1o, 4 redet man auf jeden Fall am unmittelbaren Sinn des Paulussatzes vorbei.

Für die ma. Exegeten auf ihrer Suche nach typologischen Schlüsseln war freilich die Versuchung zu groß, die Wendung, aus ihrem Zusammenhang befreit, als handliche biblische Formel zur Auflösung des Fundamentbegriffs im Kirchenbaubild zu verwerten. "Fundamentum, quod apostolus Paulus architectus posuit, unum est: Dominus noster Jesus Christus. Super hoc fundamentum stabile et firmum et per se robusta mole fundatum aedificatur Christi ecclesia."[104] Dieses konstante Überspringen vom Fundament der Korintherstelle auf den Bau der Kirche, der so eng mit Mt 16, 18 verbunden ist, stellt ein Charakteristikum der gesamten ma. Exegese dar. Zwar erfährt der paulinische Gedanke bei der Auslegung des Verses selbst eine zutreffende Wiedergabe, wenn seit Augustin und Pelagius der vom Apostel als Fundament gelegte "Christus" als "fides Christi" definiert wird: "Ego ut sapiens architectus fundamentum <u>fidem Christi</u> posui... Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod a me positum est, quod est Christus Jesus, <u>Christi fides</u>. Si quis autem superaedificat super <u>fidei</u> fundamentum hoc etc.,"[105] und die mit Recht an Gal 1,6 anknüpfende Pelagius-Deutung: "Keiner kann euch einen anderen Christus

predigen als Jesum, dem ihr mit festem Glauben anhängt," erfreute sich offenbar weiter Verbreitung.[106] Aber schon im Kontext solcher Sätze konnte sich die Auffassung des "Christus fundamentum" als allegorischer Definitionsformel bemerkbar machen: der orthodoxe Bearbeiter des Pelagius-Kommentars (= Ps. Primasius) benutzt sie sofort zur Polemik gegen die spezielle pelagianische Auslegung von V. 1o,[107] und spätere Exegeten demonstrieren durch die Häufung von Fundamentum-Christus-Sätzen in der Umgebung ihres Kommentars zu 1Kor 3, 11, daß der Vers in erster Linie doch als Quelle dieser allgemein gültigen Gleichungsformel galt.[108] Wie 1Kor 1o, 4 für das Felsenbild, so wurde 1Kor 3, 11 zum hermeneutischen Schlüssel, der überall paßte, wo immer in einem Text von "Fundament" oder "Fundamentieren" die Rede war.

In Isidors "Etymologien", dem Handbuch der Allegorie im MA, steht "Fundamentum" als Christusbezeichnung unmittelbar nach "Petra", und zwar mit der Begründung, "quia fides in eo firmissima est, vel quia super eum catholica ecclesia constructa est."[109] Die Wendung ist nicht nur dadurch interessant, daß sie zeigt, wie jene Gleichung offenbar auch das individuelle Baubild, die persönliche "Erbauung" des einzelnen mit erfassen kann: Christus ist auch das Fundament, auf dem sich der einzelne Christ mit seinem Glauben "auferbaut;"[110] wichtiger für unseren Zusammenhang scheint, wie selbstverständlich sie auf den Bau der Kirche Anwendung findet. Mt 16, 18 wird zwar nicht direkt zitiert, aber man spürt die unmittelbare Nähe. Wer mit einem solchen Satz im Ohr die Mt-Stelle las, konnte jedenfalls kaum auf den Gedanken kommen, ein anderer als Christus sei hier mit der petra gemeint. Diese Lage mußte sich überall ergeben, wo, wie es vor und nach Isidor häufig geschah, 1Kor 3, 11 und Mt 16, 18 im Blick auf den

III. Kapitel A.

Kirchenbau nebeneinander zitiert erscheinen. Die Paulusstelle wahrte stets ihre Rolle als Schlüsselsatz zum Fundamentbild, und auch Mt 16, 18 mußte sich ihr beugen.[111] Die Stelle des Kirchenfundaments schien ein für allemal besetzt; von hier aus jedenfalls hatte Petrus keinen Platz im Baubild, und wenn Mt 16, 18 überhaupt hineingehörte, so mußte seine Aussage sich in diesen festen Rahmen einfügen: Christus fundamentum.

Besonders die "geistliche" Auslegung des ATs, das - real und übertragen - so häufig vom "Bauen" spricht, fand an der Fundamentum-Christus-Typologie reiche Nahrung. Beim Bau des salomonischen Tempels (1Kö 5ff) bildete Christus ebenso das Fundament des damit gemeinten "geistlichen" Baues der Kirche[112] wie beim Hausbau der Weisheit (Weish 7), und das kosmologische Baubild der Psalmen, nach dem Jahwe "die Erde auf ihren festen Grund gegründet hat,"[113] meinte seinem "geistlichen" Sinn nach ebenfalls die Gründung der Kirche (=terra!) auf das Christusfundament.[114] Die Inkongruenz des Bildes, wenn Christus zugleich als Baumeister und als Fundament vorgestellt wird, wie es auch bei einem Christus-petra in Mt 16, 18 der Fall ist, störte angesichts der atomistischen Wort-für-Wort-Exegese längst nicht mehr.[115]

Bestätigung erhielt die Schlüsselgleichung aber noch durch weitere Querverbindungen, die zT schon in der Alten Kirche zu "Fundaments-Testimonien" zusammengestellt wurden.[116] Im NT selbst fand der ma. Exeget den in Zion gelegten "kostbaren Eckstein" von Jes 28, 16, der ihm durchweg als Fundamentbild galt,[117] christologisch gedeutet (Eph 2, 20;[118] 1Petr 2, 4; ebenso im Mischzitat von Röm 9, 33 durch Kombination mit Jes 8,14), und das gleiche ergab sich im Blick auf den von den Bauleuten verworfenen, aber "in

caput anguli" gesetzten Stein von Ps 117, 22 (vgl. Mk 12, 1opar; Apg 4,11; 1Petr 2, 7), über dessen Lage im Bau - oben als "Schlußstein," oder im Fundament als "Eckstein" - keine klare Vorstellung bestand, der aber um der Parallele zum Felsenbild und der Ähnlichkeit mit Jes 28, 16 willen dem Fundamentbegriff nahekam.[119)]

Eine der genannten nt. Eckstein-Stellen, Eph 2, 2o, warf freilich ein besonderes Problem auf. Wohl erschien hier in einem deutlich ekklesiologisch orientierten Baubild Christus als "summus angularis lapis," als entscheidender Eckstein (wobei die Funktion der Verbindung zweier aneinander stoßender Mauern im Vordergrund steht!),[12o)] aber die Auflösung des Fundamentbildes selbst spricht von den Aposteln und Propheten als "den Fundamenten": "Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu." Von hier aus hatten schon altkirchliche Exegeten die alleinige Geltung der Christus-Fundamentum-Formel einschränken und ergänzen wollen, und auch im MA verlangte diese "Konkurrenzaussage" Berücksichtigung. Nun ließ sich zwar die Deutung auf Apostel und Propheten relativ leicht ausschalten, wenn man - grammatisch durchaus korrekt - den Genitiv attributiv faßte: "Auferbaut auf dem Fundament, auf dem Apostel und Propheten auch ruhen," und dann von 1Kor 3, 11 her ergänzte: dieses Fundament war Christus.[121)] Von einer Fundamentsfunktion der Apostel und Propheten wäre dann gar nicht die Rede, und die paulinische Schlüsselformel bestätigte sich auch hier. Tatsächlich besaß diese Auslegung das ganze MA hindurch eine starke Resonanz.[122)] Aber auch dort, wo man unter dem Eindruck anderer nt. Stellen, an denen die Apostel eindeutig als "Fundamente" bezeichnet werden (vor allem Apk 21, 14),[123)] den Genitiv

prädikativ verstand: "Auferbaut auf dem aus Aposteln und Propheten gebildeten Fundament,"[124] ließ sich der scheinbare Widerspruch zu 1Kor 3, 11 durch eine einfache Überlegung lösen. Bereits Origenes, Hieronymus, Augustin hatten mehrfach mit dem Argument gearbeitet, daß die verschiedenen "Namen" Christi auch auf die Apostel übertragen werden können: wie er das Licht war, so nannte er auch die Jünger "Licht der Welt;" wie er der Fels war, so gab er auch Petrus (und in ihm allen "Petroi") den Felsennamen. Ebenso verhielt es sich offenbar im Baubild: wie Christus das Fundament war, so sollten auch die Apostel "Fundamente" heißen;[125] die einfache Eponomasie, die hier vorzuliegen schien, ergab sogar ohne weiteres eine handliche hermeneutische Regel: ist in der Schrift von "fundamentum" im sing. die Rede, so ist Christus gemeint; steht dagegen der plur., so die Apostel.[126] Damit war freilich keineswegs eingeräumt, daß die Apostel jemals in gleicher Weise Fundament sein könnten wie Christus; das Verhältnis zwischen beiden blieb das der totalen Abhängigkeit. Christus behielt in jedem Fall den Platz des "ersten" Fundaments.[127] Der Herr aller Herren, der König aller Könige konnte auch im Baubild nur das Fundament aller Fundamente sein,[128] die feste Grundlage aller Steine - auch der Fundamentsteine.[129] Das Bild vom "fundamentum fundamentorum" unterscheidet plastisch die Apostel als aktive Fundamente, die durch ihre Verkündigung Menschen auf Christus bauen, von ihm als dem alleinigen passiven Fundament, auf das "wie in eine Grube alle lebendigen Steine der Kirche gebaut werden."[130] Er allein trägt das Kirchengebäude, ohne selbst des Getragenwerdens zu bedürfen,[131] und wenn die Apostel an dieser tragenden Funktion teilhaben,

so doch - im Bilde - nur als Fundamente, die ihre Festigkeit von einer kräftigen Substruktur haben - wie Steine auf einem Felsengrund.[132] Nicht sie, nur er ist "aus sich" stark. Thomas hat diesen Unterschied als einen qualitativen beschrieben: Christus ist Haupt und Fundament "secundum omnem locum et tempus et statum," alle anderen Häupter und Fundamente dagegen bleiben determiniert nach Raum und Zeit. Christus ist Fundament "ex propria virtute," alle anderen, "in quantum vicem gerunt Christi."[133]

Eine Stelle wie Eph 2, 2o bot zweifellos die Möglichkeit, gerade unter diesem Vorzeichen die Rolle der apostolischen Autorität kräftig herauszustreichen und den Aposteln und apostolischen Männern im Kirchenbaubild einen besonders hervorragenden, grundlegenden Platz anzuweisen; die Dialektik der Eponomasie ließ für die Betonung ihres wirklichen Fundamentseins einen denkbar weiten Spielraum. Hatte man den Obersatz mit dem Subjekt Christus einmal hinter sich gebracht, so war ja - unbeschadet des grundsätzlichen Vorrangs Christi - die Bahn frei, um nun mit Nachdruck auch von ihrer Autorität zu reden, und der ma. Exeget tat das mit nicht minder starken Worten, wie er sie im christologischen Teil gebraucht hatte: kein Zweifel - die Apostel sind die Fundamente, auf denen die Kirche ruht, in deren Predigt, deren Glauben sie "konstituiert" ist; ihre auctoritas stützt unsere infirmitas. Sie sind die Türen, denn durch ihr Wort gehen wir ein ins Reich. Sie sind die "Quadersteine", denn sie stehen fest in der Versuchung.[134] Was sie sind, kommt nicht von ihnen selbst - aber sie sind es. Jedoch gerade wo man Eph 2, 2o in dieser seiner speziellen Aussage wirklich ernstnehmen wollte, zeigt sich erst recht, wie wirksam der "christologische Vorbehalt" war, der das Fundamentbild der ma. Exegeten

dominierte. Selbst an Stellen im AT wie im NT, wo"Fundamente" im Plural erscheinen und demnach im Spiritalsinn auf die Apostel gedeutet werden sollten - Ps 86, 1;[135] Hi 38, 4;[136] Offb 21,14[137] - schaltete sich, oft unter direktem Hinweis auf 1Kor 3,11,[138] ausdrücklich der Schlüsselgedanke ein: Christus das Hauptfundament. Jede andere Fundamentformel mußte vor der absoluten Autorität des "Christus fundamentum" von 1Kor 3, 11 zurücktreten; auch die Aussage von Eph 2, 2o änderte nichts daran. In der Hand des ma. Exegeten scheint sich das formale Christusprinzip fast zu überspitzen. Sein biblisches Kirchenbild hatte neben Christus schlechterdings keinen Platz für andere selbständige "Fundamente".

Am allerwenigsten für - Petrus! Es muß sofort auffallen, daß im MA bei der Auslegung kaum eines der zahlreichen Bau- und Fundamentbilder des AT und NT an das Petrusfundament erinnert oder auch nur der Petrusname erwähnt wird. Vom Fundamentfelsen, von der petra ecclesiae, ist zwar viel die Rede - ein Zeichen, daß Mt 16, 18 durchaus in diesen Rahmen gehört; aber eben: die petra ist Christus. In seinem Schatten konnte dann wohl auch Petrus, genau wie die Apostel insgesamt, zuweilen einen Platz im Baubild erhalten: unter den Aposteln ist er ja der, der dem Eckstein im Fundament am nächsten steht[139] und auf den der Herr deshalb nach sich die Kirche gründete,[140] das eigentliche "zweite" Fundament nach dem ersten.[141] Er konnte sogar selbst "fundamentum" heißen: auch im MA lebte diese Petrusbezeichnung teilweise fort, die in der Alten Kirche durchaus nicht selten gewesen war,[142] und die "papalistischen" Theorien stützten sich auf diese terminologische Möglichkeit, um den Akzent von der Unterordnung Petri unter Christus, die selbstverständ-

lich festgehalten sein sollte, etwas mehr auf die Forderung nach Unterordnung aller Gläubigen unter Petrus zu verlegen.[143] Man muß sich aber demgegenüber hier schon das Erstaunliche der exegetischen Situation klar machen: von der im Grunde unmißverständlichen Baubildaussage in Mt 16, 18, daß kein anderer als Petrus, der "Fels", das Fundament des Kirchenbaues bilden soll - eine Aussage, der auch die Paulusworte 1Kor 3,11 und 1o,4 aus ihrem Zusammenhang heraus keine Konkurrenz machen können -, sind nur diese wenig überzeugenden kümmerlichen Reste geblieben. Die Anschauung jedenfalls, daß Petrus als Kirchenfels, als Fundament der von Christus zu bauenden Kirche zu gelten hat, blieb vor der Übermacht eines christozentrischen Kirchenbaubildes auf der Strecke. Von irgendeinem Einfluß auf andere Kirchenbauaussagen oder gar einer "Schlüsselstellung" im Baubild kann keine Rede sein. Wohl gehörte Mt 16, 18 auch nach ma. Auffassung an vielen Stellen ins Baubild hinein, aber unter dem Druck der von vornherein christologisch gedeuteten Elemente erstickte gerade seine besondere Aussage.[144] Die Frage der ma. Exegese unseres Verses nach der Identität der petra mußte für den, der auf den "geistlichen Sinn" des Bibelwortes achtete,[145] bereits im Voraus von zwei Seiten übereinstimmend gelöst erscheinen: das Felsenbild als solches fand seine Deutung durch 1Kor 1o, 4, und der Fels im Baubild, das Fundament, durch 1Kor 3, 11. Es war unter den gegebenen hermeneutischen Voraussetzungen in der Tat schwierig, diesen gewichtigen Zeugen etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen, das den ursprünglichen, petrinischen Sinn des Satzes exegetisch retten konnte.

III. Kapitel A.

Eng mit dem Baubild verbunden erscheint an der paulinischen Schlüsselstelle 1Kor 3 das von der "Pflanzung". Wie die Korinther Gottes "Bau" sind, so auch sein "Ackerland." Die Verbindung, die Paulus herstellt, nimmt eine geläufige Tradition auf: schon das AT kennt die gemeinsame Anwendung beider Bilder;[146] der Kreis des esoterischen Judentums von Qumran wendet sie mit Vorliebe auf die eigene auserwählte Gemeinschaft an,[147] und vor allem spätere gnostische Strömungen, deren Wurzeln ja überdas Urchristentum hinausreichen, verwenden die beiden Bilder häufig im Wechsel - ein Zeichen, daß ihre Aussage als identisch empfunden wurde: im mandäischen und manichäischen Schrifttum[148] finden sie sich ebenso wie in den Oden Salomos.[149]

Der hinsichtlich der at. Wurzel bedeutsamste Text bildet einen Teil der Berufungsgeschichte Jeremias: (Jer 1, 9f)[150] "Siehe, ich setze dich heute über die Völker und über die Königreiche, auszureißen und niederzureißen, zu verderben und zu zerstören, aufzubauen und einzupflanzen."[151] Zur Auslegung dieser Stelle, die in Verbindung mit Mt 16, 18f bei der biblischen Begründung des Papstprimats im MA eine Rolle gespielt hat, können wir hier auf eine neue Arbeit Y. Congars verweisen, die freilich vor allem der Entwicklung des päpstlichen Gebrauchs nachgeht und daher teilweise ergänzungsbedürftig bleibt.[152]

5. Bisher haben wir einen nt. Text noch ganz außer acht gelassen, der mit seinen engen Berührungen zum Wortlaut von Mt 16, 18 eine Sonderstellung einnimmt: das Gleichnis vom Hausbau Mt 7, 24-27 und Lk 6, 47-49. Das verwendete Bildmaterial ist offensichtlich genau das gleiche wie in unserem Vers: der Bau im Blick auf die besondere Situation der Grundlegung, Fels, Fundament, die Pointe der Festigkeit des Bauwerks, die auch hier durch eine nachfolgende "Erpro-

bung" unterstrichen wird; man hat daraufhin sogar schon die Meinung vertreten, Mt 16, 18 sei aus dem Gleichnis herausgesponnen. Nun fällt zwar vom Gleichnis aus manches Licht auf die Interpretation unseres Verses; die terminologische Auswechselbarkeit von petra und fundamentum, von aedificare und fundare etwa hat zweifellos ihren Rückhalt im Wortmaterial dieser Perikope, wie die ma. Auslegungen eindeutig erkennen lassen. Eine "literarische Abhängigkeit" anzunehmen, wäre jedoch Fiktion. "Solche Gedanken und Gleichnisse waren Gemeingut."[153)]

Immerhin - das muß zugegeben werden - die Zusammenstellung gerade dieses Bildmaterials weist doch auf einen für beide Texte gemeinsamen Boden. Wir fanden ihn im Blick auf Mt 16, 18 bereits in jüdischen Vorstellungen von Fels und Bau; dies bestätigt sich nun auch am Gleichnis, das ein ausgesprochen semitisches Gepräge zeigt. In der Mt-Form tritt dies noch deutlicher hervor als bei Lk, der das Ganze stark ins Griechische umgedacht hat,[154)] und damit trotz des Eindrucks der Authentizität, der sich manchen Forschern aufdrängte,[155)] der ursprünglichen Traditionsform ferner stehen dürfte.[156)] Semitisch ist schon die Konkretisierung des Beispiels auf einen erzählten Einzelfall,[157)] an dem der (ebenfalls semitische) Gegensatz des "Weisen" und des "Toren" demonstriert wird.[158)] Auch stilistische Kennzeichen fehlen nicht: die "Dativ-Einleitung,"[159)] ferner die ein Asyndeton im Griechischen abschwächenden und deshalb von einigen Textzeugen gestrichenen Koordinationspartikeln in V. 25 und 27,[160)] eine gewisse vulgäre Ausdrucksweise,[161)] und schließlich neben dem an "semitischem tempelarchitektonischen Denken" orientierten Bild vom Fels und Fundament des Baues[162)] auch das Wetterbild, das sich aus

palästinischen Verhältnissen erklärt.[163] Die Gräzisierung der Vorlage bei Lk zeigt sich übrigens mehr an stilistischen Eigentümlichkeiten[164] als an den immer wieder herangezogenen inhaltlichen Verschiebungen: daß das Baubild durch die sachliche Unterscheidung zwischen Fels und Fundament (das Fundament auf dem Felsen!) von der Tempelfelsvorstellung völlig gelöst erscheint, muß jedenfalls nicht "griechisch" wirken;[165] gerade die schon zitierte rabbinische Stelle aus Jelammedenu kennt beide Formen des Baubildes nebeneinander.[166] Lk will einfach das konkrete Bild genauer fassen: ein Baumeister legt ja in der Praxis tatsächlich das Fundament auf den Felsen.[167] Eine ähnliche praktische Reflexion hat ihn wohl auch zur Modifizierung des Wetterbildes veranlaßt; nicht daß er sich die bei Mt geschilderte Naturkatastrophe mit den niederstürzenden Regenfluten, den heftigen Stürmen und dem Einstürzen des Hauses nicht vorstellen konnte - aber praktisch ist eben der Einsturz wegen mangelhafter Fundamente (darin liegt ja die Pointe!) besser aus einer Überschwemmungskatastrophe zu erklären, bei der die Flut von unten gegen die Grundmauern spült. Auch dieses Bild hat ein rabbinisches Seitenstück.[168]

Jesus hat nach beiden Evangelien mit dieser "kurzen Lehrerzählungen" (Dibelius) die Bergpredigt bzw. die Feldrede abgeschlossen, wie er auch sonst seine Reden mit einem Gleichnis abzuschließen liebte.[169] So wie am Ende der Gesetzesbücher des Alten Bundes Segen- und Fluchworte zur Befolgung mahnen (Lev 26; Dtn 28), schärft hier das Doppelgleichnis das Tun des eben verkündigten "neuen Gesetzes" ein.[170] "Weise" oder "töricht" heißen die beiden Menschentypen im Blick auf die kommende Erprobung, wobei die deutende Gemeinde durchaus an Fallen und Bestehen im Alltagsleben des Christen gedacht haben mag;[171]

ursprünglicher ist allerdings wohl die Orientierung am Gerichtsgedanken:[172] auf das Gericht weist ebenso das Katastrophenbild der "zweiten Sintflut" wie die unmittelbare Nachbarschaft anderer Gerichtsworte (Mt 7, 13f; 21-23).[173] Im Gericht wird sich Festigkeit oder mangelnde Stabilität des Baues zeigen. Daß gerade die Gedankenreihe: Bau oder Baufundament - Erprobung im Gericht für das Urchristentum nicht ungewöhnlich war, illustriert die (im einzelnen etwas inkonsequente) Bildfolge in 1Kor 3, 1o-16,[174] und wir werden uns noch zu fragen haben, inwieweit die Beziehung Bau-Gericht auch in Mt 16, 18 vorliegt.

Es handelt sich bei unserem Gleichnis trotz der metaphorischen Redeweise keineswegs um eine echte Allgorie.[175] Im jüdischen Masal sind hier die Übergänge zwar fließend,[176] aber angesichts der deutlich ethischen Pointe dürfte klar sein, daß weder Jesus selbst noch auch die Evangelisten an eine allegorische Ausdeutung der Einzelzüge gedacht haben.[177] In der Auslegung der Väter hat sich das Bild grundlegend verändert. Jülicher ist bei seiner Destruktion des Allegorismus in der Gleichnisauslegung scharf mit ihnen ins Gericht gegangen;[178] im Blick auf unser Gleichnis findet nur Chrysostomus Gnade, der sich noch bemühe, "den Gleichnischarakter zur Geltung zu bringen."[179] Dieses Urteil entspricht zwar nicht ganz dem wahren Sachverhalt,[18o] aber es ist nun einmal nicht zu leugnen, daß im Grunde bei allen älteren Auslegern die allegorische Frage nach den significantiae nominum atque verborum die Auslegung der Parabel beherrscht: Wer ist der weise, wer der törichte Mann? Was ist mit Haus, Fels, Sand gemeint? Was mit Regen, Sturm, Flut? Im Blick auf die exegetische Querverbindung zu Mt 16, 18, um die es bei unserer Betrachtung

in erster Linie geht, ist allerdings diese Auflösung und Einordnung gerade des vorliegenden Bildmaterials in Metaphernregister von höchster Bedeutung: wir lernen hier an einem um seines Parabelcharakters willen grundsätzlich allegorisch verstandenen Text präzis die Möglichkeiten kennen, die der ma. Exeget zur Auflösung der Bildsprache von Mt 16, 18 zur Verfügung hatte und können insbesondere noch einmal an einer sehr engen Parallele die Wirkung jener christologischen Schlüssel zur Felsen- und Fundamentmetapher studieren.

Allerdings ist auch umgekehrt der direkte Einfluß der ekklesiologischen Konzeption von Mt 16, 18 auf das Verständnis der Parabel nicht zu verkennen. Wir haben hier tatsächlich den einzigen Fall vor uns, wo Mt 16, 18 (freilich ohne den Petrusakzent!) im Baubild eines anderen biblischen Textes eine fühlbare Bedeutung hat: ein breiter Strom der abendländischen Exegese nimmt jedenfalls die Auflösung der vermeintlichen Metaphern des ersten Bildteils von Mt 7 deutlich unter dem Eindruck von Mt 16, 18 vor: Christus ist der kluge Mann, der sein Haus, die Kirche, auf den Felsen baut! Eine erstaunliche Wendung!

Die Vermittlung dieser Deutung an das lateinische MA besorgte das als Werk des Chrysostomus geltende, von einem Arianer wohl des 6. Jhs verfaßte Opus imperfectum in Mt.[181] Jülicher hat die Bedeutung dieses Kommentars an unserer Stelle durchaus erkannt,[182] obwohl er diese eigenartige Interpretation eines konsequenten Allegoristen innerhalb der Auslegung von Mt 7 für eine einmalige Erscheinung zu halten scheint. Indessen hat schon Origenes den "weisen" Mann auf Christus gedeutet, der seine Kirche auf den Fels, dh seine eigene Festigkeit und Stärke baut,[183] und das MA allegorisierte im Anschluß an das Opus imperfectum weithin ähnlich.

III. Kapitel A.

Dem "weisen" Christus steht dann zuweilen der "dumme" Teufel gegenüber, der sein Haus - die Heiden vor Christus und die Sünder der christlichen Ära! - auf den Sand der "inconstantia fidei" stellt, während die Kirche Christi auf dem Fels der "fortitudo fidei" ruht. Die Glossa ordinaria kennt die Antithese Christusbau-Teufelsbau ebenso wie die Catena aurea,[184] und selbst in der Auslegung der Apokalypse konnte Mt 7, unter dieser Alternative gedeutet, als Belegstelle Verwendung finden.[185] Der Einfluß Bedas,[186] den der ebenfalls gern zitierte Raban lediglich ausschreibt,[187] mag die christologische Tendenz kräftig unterstützt haben, so daß tatsächlich, was das Verständnis des vir sapiens betrifft, die von Mt 16, 18 inspirierte Deutung auf Christus fast allgemein als die "erste" galt: "In primis Christus ille homo sapiens, qui aedificavit ecclesiam suam supra petram, id est semetipsum et tunc omnia genera tentationum impulerunt eam nec tamen cecidit."[188] Zur Stützung dieser Allegorie weist man übrigens auf 1Kor 1, 24: der "weise" Mann müsse Christus sein, denn er allein ist Gottes Kraft und Gottes Weisheit.[189] Nur mit Mühe kam dagegen eine vor allem bei Paschasius[190] und über ihn auch in der Glossa ordinaria[191] nachweisbare anders gezielte Allegorie zum Zuge, die an 1Kor 3, 9 anknüpfte und Paulus als den "weisen" Hauserbauer nannte. Paschasius selbst schränkt sofort ein und verweist auf den eigentlichen Bauherrn im Hintergrund, der nicht irgendwelche Häuser baut, sondern "unam coelestem in coelis, supra se, qui recte petra est appellata, fundamento fidei collocatam."[192] Der einzelne Christ, sei es auch Paulus und Petrus, kann da im Grunde gerade nur mithelfen.[193] Scharf formuliert dies auch Gerhoh von Reichersberg: Nicht Petrus oder die anderen Apostel haben Kirchen gegründet, sondern Du, der Du gesagt

hast: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Dir, dem Hauserbauer des Gleichnisses, kann ein Petrus oder sonst ein Diener der Gnade, der als weiser Baumeister Fundamente legt, stets nur dienen.[194)]

Neben dieser allegorischen Deutung kennt schon das Opus imperfectum grundsätzlich eine zweite moralische, und der Verfasser weiß diese Doppelung sogar exegetisch zu begründen: da Jesus vom "Verglichenwerden" spricht, so könne beim "Weisen" bzw. "Toren" der Parabel nicht nur an ein Vergleichsobjekt gedacht sein - an Christus bzw. den Teufel, sondern auch an ein Vergleichssubjekt, einen, der verglichen wird. Dem weisen Mann Christus aber gleicht der tugendsame Christ, der sich mit seinen guten Taten auf den Felsen Christus baut.[195)] Auch in dieser moralitas folgt hier Beda (und Raban), der allerdings das tertium comparationis zwischen dem kirchenbauenden Christus und dem Tugendchristen vom Fundamentieren auf den weiteren Bauvorgang verschiebt.[196)] Die Doppelerklärung als solche: wie Christus seine Kirche auf den Fels baut, so auch der Täter des Worts das Tugendhaus seines christlichen Wandels, machten sich jedenfalls zahlreiche ma. Ausleger zu eigen.[197)]

Vielfach aber steht die"moralische" Deutung, bei der der tätige Christ zum Hauserbauer wird, einfach unverbunden neben der christologisch-allegorischen,[198)] oder bleibt überhaupt allein. Damit muß sich der Blick von der allegorischen Spekultation unmittelbar zur adhortativen Pointe wenden, die ja dem Gleichnis zugrunde liegt, und in diesem Zusammenhang gewinnt die spezielle Deutung der petra Bedeutung: rechtes Christenleben, zu dem der Hörer aufgefordert wird, hängt ja dem Bilde nach vom Fundament ab, auf das er das "Haus" baut - sei dieses im einzelnen als jenes "unvergängliche, himmlische" gedacht (2Kor 5, 1), an dem

er durch seine guten Werke mitbaut, als das "Haus des Gewissens",[199] als "Behausung unseres Leibes"[200] oder wie sonst immer. Vom festen Felsenfundament seines Hauses her ist der "Weise" definiert: "Domus autem quae supra petram fundata est, firmum et stabile fundamentum habet. Sapiens ergo qui sic aedificat."[201]

Was aber ist in dieser moralischen Deutung mit der petra von Mt 7, 24f gemeint? Wo man in der ma. Auslegung eine Antwort erhält, heißt sie auch hier mit fast monotoner Selbstverständlichkeit: Christus petra, Christus fundamentum. Die beiden exegetischen Schlüssel aus dem 1Kor sind dafür in fast klassischer Weise schon in den Origenesfragmenten z. St. herangezogen: das auf den Gottesgeboten gebaute Haus steht wirklich auf Felsen - der Fels aber ist Christus (1Kor 1o, 4!), denn einen andern Grund kann niemand legen usw. (1Kor 3, 11).[202] Hieronymus bringt an dieser Stelle eine ganze (mit Mt 16, 18 beginnende!) Testimonienreihe, die das Christus=petra illustrieren soll, und verweist zur christologischen Deutung von Mt 7, 25b speziell auf 1Kor 3, 11 - mit einer Formel übrigens, die im MA nicht nur hier, sondern auch bei der Auslegung von Mt 16, 18 gern zitiert wurde: "Das Fundament, das der Apostel als Baumeister legte, ist unser einer Herr Jesus Christus. Auf dieses feste und sichere, in sich selbst kräftig strukturierte Fundament wird Christi Kirche gebaut."[203] Ebenso christologisch deuten schon zur Väterzeit Hilarius, der den Vergleich auf den "homo perfectae fidei" bezieht,[204] Arnobius, der das Bauen als "Heiligung unseres Leibes" versteht,[205] aber auch Isidor, dem der "weise" Mann als der doctor fidelis gilt, der sein Leben und seine Lehre "in Christus" fest gründet.[206] Im MA jedenfalls ist das "Haus" des Täters des Wortes ohne

das Christusfundament nicht vorstellbar.[207] In wievielen Spielarten die moralische Erklärung des Hausbaues auf den Felsen auch auftauchen mochte - immer ließ sich die christologische Felsendeutung unterbringen.

Dabei mußte freilich die petra-Christus-Formel nicht unbedingt offen zutage treten. Wo man das Gleichnis, wie es seinem eigentlichen Sinn entsprach, unter dem Stichwort: Erprobung durch Sturm und Wetter betrachtete, war ja die petra des Baubildes zunächst einfach Metapher für den Begriff einer "Festigkeit", die allen Erschütterungen trotzt. Es gibt kein Wanken, so hieß dann die simple Aussage des Felsenbildes, wenn für den Bau ein festes Felsenfundament vorhanden ist. An dieser Stelle lag für die ma. Exegese die stärkste Nähe des Hausbaugleichnisses zu Mt 16, 18. Gerade der "Festigkeitsakzent" von Mt 7, 24f erscheint immer wieder auf die Kirche bezogen: sie ist der Bau, der auf der "firma petra" ruht und daher nicht wanken wird.[208] Daß dieser Gedanke nur aus Mt 6, 18 stammen kann, ist deutlich; andererseits sprechen die Ausleger von Mt 16, 18 selbst immer wieder von der "firma petra" und zeigen damit, daß sie Mt 7, 25 im Ohr haben. Die terminologische Verquickung von Kirchenbaubild und Hausbaugleichnis unter dem Aspekt der "Festigkeit" geht tatsächlich so weit, daß oft nicht einmal mit Sicherheit entschieden werden kann, an welche der beiden Stellen im Zusammenhang konkret gedacht ist. Daß diese Überschneidung freilich nur möglich ist, wenn der für das Baubild von Mt 16, 18 konstitutive Petrusakzent ausgeklammert bleibt, wirft noch einmal ein bezeichnendes Licht auf die zu erwartende ma. Auslegung unserer "Petrus"-Perikope. Wo von Mt 7 aus der Festigkeitsakzent im Felsenbaubild den Orientierungspunkt darstellt, war in den Augen des ma. Exegeten

auf jeden Fall die Verankerung im Christusgedanken gefordert: nur von Christus her kann der Bau "stabil" sein. Von einer allgemeinen, gleichsam beziehungslosen "Festigkeit" redet das Gleichnis Jesu auch nach jenen Auslegern nicht, die sich wie Chrysostomus mit dem Bild der "firma petra" als solchem begnügen und keine allegorische Ausdeutung vornehmen: mit petra meint Christus zumindest die unfehlbare Gewißheit seiner Lehre, die fester ist als alles Gestein.[209] die grundsätzliche christologische Beziehung des Bildes vom "festen Felsen" in Mt 7, 24f gibt kein Ausleger auf.

Selbst dort, wo die petra von Mt 7, 24f abweichend von der Christus-petra-Formel allegorisiert erscheint, muß man nicht lange suchen, um trotzdem die Christusbeziehung zu finden. Wichtiger als etwa die Sonderdeutung des kurzen Ps. Hieronymus-Kommentars (7./8. Jh?), der die petra auf das opus bonum deutet - dieses Fundament soll das Eindringen des Regens der Häresie ins Haus verhindern! - dann aber sofort ins christologische Fahrwasser zurücklenkt,[210] scheint eine Formel, die sich besonders bei jenen Allegoristen findet, die den "weisen" Mann des Gleichnisses auf Christus beziehen und damit den Christustyp für die weitere Allegorisierung bereits vergeben haben. Zwar herrscht auch hier dennoch vielfach die petra-Christus-Deutung; die sich daraus ergebende paradoxe Konstruktion: Christus baue sein Haus, die Kirche, auf den Felsen Christus, dh auf sich selber, findet sich mehrfach, und Beda legt das parallele Lk-Bild ebenfalls im Sinne des Christus-petra aus.[211] Aber schon das Opus imperfectum bot an dieser Stelle eine andere Lösung für das Felsenbild: der "weise" Mann Christus baut hier seine Kirche auf den Fels der "fortitudo fidei",[212] und

diese Verbindung der petra mit dem "Glauben", der "firmitas fidei" taucht im Blick auf Mt 7 später immer wieder auf.[213] Petra = fides war also offenbar auch eine Möglichkeit für die Auflösung des Felsenbildes im Zusammenhang mit dem Kirchenbau. Wir werden ihr im Blick auf Mt 16, 18 oft begegnen. Aber gerade auch sie steht der christologischen Formel im Grunde äußerst nahe: nicht nur, daß diese fides als fides Christi bestimmt wird; mehr noch - "fundamento fidei collocata" heißt in Wirklichkeit nichts anders als daß Christus sein Haus "supra se" baut.[214] Auch der Glaubensfels muß auf Christus zurückgeführt werden, und der exegetische Schlüssel von 1Kor 1o, 4 kann selbst durch die petra-fides-Formel nicht außer Kraft gesetzt werden: ".. mentes sublimium virorum non in terrenis desideriis Christus, sed insuperabili sua fide, spe et caritate constituit; petra autem erat Christus."[215]

Blicken wir noch einmal zurück, so ergibt sich ein klares und eindeutiges Bild. Der christologische Atem, der schon die übrigen Fels- und Fundamentstellen in der Auslegung des MAs durchwehte, gewinnt gerade im Blick auf Mt 7, 24ff eine alles verschlingende Kraft. Die Welt, in die nach Auffassung jener Exegeten Baubild, Fels und Fundament hineingehören, ist aufs stärkste von christologischen Aussagen geprägt. Man wagt kaum, angesichts der überwältigenden Einheitlichkeit der Aussagen, die Frage nach einem angemessenen Platz in diesem Rahmen für den Petrus von Mt 16, 18 zu stellen; Versuche, ihm etwa im Blick auf Mt 7 doch noch eine Sonderrolle zuzubilligen - "specialiter Petri domus, quae est fundata super petram, non diruetur"[216] -, wirken deplaziert. Wir sahen jedenfalls, daß er weder im biblischen Baubild allgemein, noch auch im

III. Kapitel A.

Felsen- und Fundamentbild eine irgendwie bedeutsame Stelle einnimmt, die den ma. Exegeten zur Nennung seines Namens veranlaßt hätte. Es wird uns nicht überraschen, wenn wir ähnliches auch im Blick auf Mt 16, 18 selbst feststellen werden, obwohl gerade dort für den unbefangenen Exegeten Petri legitimer und beonderer Platz unübersehbar festgelegt ist und bleibt.

III. Kapitel B.

Der neue Name

1. Die "zweite Strophe" des Petrusmaterials beginnt mit der betonten Namensanrede des bekennenden Jüngers: (vulg.) "Et ego dico tibi quia tu es Petrus." Nachdem die Offenbarungsszene mit V. 17 ihren 'organischen' Abschluß gefunden hatte, greift nun die Einleitung des Felsenverses unmittelbar auf das Petrusbekenntnis zurück und stellt auf diese Weise eine starke formale Verbindung des Petrusmaterials mit dem Mk-Rahmen her. Mt hat die Parallelität der Anrede in V. 16 und V. 18 von vornherein der Gesamtkomposition nutzbar machen wollen. Darauf weist nicht nur die Form des Satzes, die ihn als genauer Replik, dh als eine Art "Gegenbekenntnis"[1] erscheinen läßt - mag nun der Evangelist gerade hierin den Anlaß zur Einfügung des Petrusmaterials an dieser Stelle gefunden haben oder aber die angleichende Stilisierung selbst vorgenommen haben-, sondern auch die eine ausdrückliche Parallele zu V. 16 herstellende Anschlußformel: "Auch ich sage dir..."[2], Umso schwächer bleibt freilich der Zusammenhalt zwischen V. 17 und V. 18f. Spräche nicht der durchgängig semitische Sprachcharakter und der formal parellele Aufbau der drei "Strophen" stark für die überlieferungsmäßige ursprüngliche Einheit der beiden Antwortsätze, so ließe sich in der Tat an eine erst redaktionelle Zusammenfügung denken, wie A. Vögtle neuerdings einsichtig zu machen sucht.[3] Für Mt selbst lag die sachliche Einheit jedenfalls in der Zusammengehörigkeit von Makarismus und Verheißung.[4]

In diesem "Gegenbekenntnis" Jesu berichtet nun der Evangelist gleichzeitig die Verleihung jenes Beinamens an den Jünger, der ihm und der nachapostolischen Kirche bereits so geläufig war, daß er ihn in seinem

Evangelium von Anfang an benutzt. Er hatte bereits in V. 16 in den Mk-Rahmen ein bei ihm (außer im Munde Jesu) sonst nicht verwendetes "Simon" eingefügt[5]-nicht nur, um den Anschluß an das "Simon Barjona" des Makarismus zu gewinnen, sondern auch, um den "alten" Namen in dieser Situation betont vom "neuen" abzuheben. Die Mt-Parallelen zu den Texten, mit denen Mk/Lk und Joh die petrinische Namengebung verbunden haben (Mk 3, 16; Lk 6, 14; Joh 1, 21), zeigen außerdem, daß Mt den Verleihungsakt bewußt für diesen besonderen Zeitpunkt aufsparen wollte. Es entspricht ganz dem semitischen Charakter seines Petrusmaterials, daß nach jüdischer Art Namensnennung und -erklärung nebeneinander stehen. Aus rabbinischen Quellen sind ähnliche Beispiele einer symbolischen, mit einer besonderen Erklärung verbundenen Benennung von Rabbinenschülern durch den Meister bekannt.[6] Für das Denken des Evangelisten kommt jedoch vor allem das at. Vorbild in Betracht. Schon bei der Namengebung Jesu, die nach Mt (1, 21) ebenfalls Namensnennung und -erklärung verbindet,[7] befuft er sich ausdrücklich auf die at. Verheißung der messianischen Namengebung,[8] und für Mt 16, 18 dürfte von daher das gleiche gelten: wie in der prophetischen Namengebung des Alten Bundes, die zum Zeichen für das Volk geschieht, der neue, von Jahwe bestimmte Name in seinem Verheißungscharakter erklärt wird, so folgt auch hier der Namensnennung die zeichenhafte Verheißung für das neue Gottesvolk.

2. Gerade die erwähnten evangelischen Parallelüberlieferungen lassen nun freilich den Rahmen, in den Mt die Namengebung Petri gestellt hat, historisch als unsicher erscheinen. Daß dieser "Name" - wenn man angesichts seines speziellen Charakters als Sachbezeichnung überhaupt von einem Namen sprechen kann[9] -

Simon von Jesus beigelegt worden ist, bleibt nach dem einhelligen biblischen Zeugnis unbezweifelbar; über den Zeitpunkt jedoch scheint keine präzise Überlieferung bestanden zu haben.[1o]

Für die Väter wie auch für die ma. Theologen stellte die Uneinheitlichkeit und Divergenz der Überlieferung an diesem Punkt ein schwerwiegendes Problem dar. Daß die evangelische Tradition im Grunde drei verschiedne Gelegenheiten nennt, bei denen die Namengebung geschehen sein soll - Joh 1, 42; Mk 3, 16 (Lk 6, 14),[11] Mt 16, 18 - sah man sehr wohl und mußte sich nun im Interesse der vorausgesetzten Einheit der Schriftaussage um einen Ausgleich bemühen. Wo auf die exegetische Behandlung von Mt 16, 18 im scholastischen MA Quästionen und Contrarietates folgen, ist fast mit Sicherheit auch die Frage behandelt, ob und wie sich die "Namengebung" von Mt 16, 18 mit jenen Parallelen vertrage. Die vorscholastische Exegese entschied sich meist einseitig für einen dieser Termine; die scholastische Methode erlaubte wenigstens eine differenziertere Harmonisierung.

Für den frühesten Termin, also Joh 1, 42, hatte sich unter den Vätern in erster Linie Augustin eingesetzt. Er scheint überhaupt (zumindest im Westen) der erste zu sein, der sich über die Lösung des Problems Gedanken gemacht hat. Ältere Theologen sprechen zwar von der Umbenennung Simons[12] und können ihren "Zeichencharakter" sogar als theologisches Argument benutzen,[13] aber weder die "Exegeten", noch die spekulativ interessierten Theologen erörtern den Widerspruch der Berichte.[14] Freilich forderte die Aufgabe, die sich Augustin mit seiner Schrift "De consensu evangelistarum" gestellt hatte,[15] von selbst ein Eingehen auf das Problem, das denn auch als besonders bedeutsames

III. Kapitel B.

Beispiel der Harmonisierung an drei Stellen ausführlich vorgeführt wird.[16] Schwierigkeiten bereitete natürlich schon die Unterbringung der Erzählungseinheit Joh 1, 35 - 2, 11, in die nach Joh die Namengebung fällt, im zugrundegelegten Mt-Rahmen. Augustin half sich mit der Erklärung, das kurze "secessit in Galilaeam" von Mt 4, 12 ziehe einfach ein paar Tage zusammen, in denen sich das bei Joh Erzählte abgespielt habe.[17] Was den Zeitpunkt der petrinischen Namengebung angeht, so betont er jedenfalls nicht nur hier, sondern auch an den beiden anderen Stellen, daß sie zeitlich nirgendwo anders als in Joh 1, 42 anzusetzen sei.[18] Für ihn liegt darin weder ein Widerspruch zu Mk 3, 16, denn dort spreche der Evangelist aus der "Erinnerung" an das längst vorher geschehene Ereignis,[19] noch auch zu Mt 16, 18, wo der Herr mit dem Präsens "Du bist Petrus" gerade in wirkungsvollem Gegensatz zum Futurum von Joh 1, 42 erkennen lasse, daß der Apostel diesen Namen schon vorher führte.[20] Diese Lösung befriedigte jedoch nicht ganz. Zwar scheint sie, auch im frühen MA, zunächst fast überall rezipiert - Beda[21] vertritt sie ebenso wie Alkuin u.a.,[22] und über diese Zwischenglieder beherrscht sie auch die Glossa[23] - aber gerade jenes von Augustin kaum beachtete Futurum, das doch deutlich auf eine zukünftige Namengebung hinzuweisen schien, blieb eine offene Frage.[24] Trotz des Festhaltens an der augustinischen Grundposition: Joh 1, 42 als authentischer Termin der petrinischen Namengebung, sah man sich daher vielfach zu Einschränkungen veranlaßt. Anselm v. Låon etwa nimmt bereits eine gewisse Zuordnung der beiden Stellen vor: in Joh 1, 42, so könne man sagen, sei der Name dem Petrus verheißen, in Mt 16, 18 sei diese Verheißung erfüllt,[25] und selbst die Glosse überrascht den Le-

ser zumindest an einer Stelle mit der unentschiedenen Aufführung beider Zeitpunkte als möglicher Lösungen des Problems.[26] Im beginnenden Hoch-MA war die Position der augustinischen These so schwach, daß etwa Petrus Comestor bereits deutlich von ihr abrückt: es sei umstritten, ob damals wirklich die Namengebung und nicht vielmehr die bloße Verheißung einer solchen geschah; "sicherer" scheine die Annahme, daß die eigentliche Verleihung des Namens zum Zeitpunkt von Mt 16, 18 oder Mk 3, 16 stattgefunden habe. Bliebe es jedoch bei Joh 1, 42 - ein Zugeständnis an Augustin!-, dann hätten jene anderen Stellen immerhin als die entscheidende confirmatio zu gelten.[27]

Geschürt wurde der Abbau der augustinischen These vor allem durch die Vertreter der entgegengesetzten Annahme, daß erst in Mt 16 der wahre Termin genannt sei. Ma. Exegeten beziehen sich dafür meist auf Hieronymus, der in der Tat das Problem in diesem Sinne gelöst zu haben scheint. Zu der (Mk 3, 16 parallelen) Bemerkung im mt Jüngerkatalog (Mt 1o, 2): "Primus Simon qui dicitur Petrus" erklärt er, hier werde - in Antizipation! - nur deshalb "Simon Petrus" geschrieben, damit er sich in der Liste von dem anderen Simon unterscheide[28] - ein Satz, den übrigens Ps. Beda (Alkuin?) mißverstanden und zur Begründung der Namengebung Petri selbst gemacht hat.[29] Seine Auslegung von Mt 16 scheint überdies nahezulegen, daß er sich den Akt der Namengebung tatsächlich mit dem Petrusbekenntnis verbunden dachte.[3o] Den ma. Exegeten war sein vielzitiertes "Ex confessione nomen traxit" der deutlichste Beweis dafür, Im frühen MA stellte sich vor allem Paschasius auf den gleichen Standpunkt: Zu Mt 4, 18 erörtert er ausführlich die Terminfrage und kommt zu dem Schluß: Die offene Nennung des neuen

Namens gehöre jedenfalls erst in die Antwort auf das Glaubensbekenntnis Petri; die Antizipation bei Mt und auch in Joh 1 erkläre sich daraus, daß zur Zeit der Abfassung der Evv der Name bereits überall geläufig war.[31] Andere Verfechter dieser Position scheinen auch die Tempora von Joh 1, 42 und Mt 16, 18 gegeneinander ausgespielt zu haben - freilich genau umgekehrt wie Augustin: man berief sich auf das allokutive Präsens: "Tu es," das im Gegensatz zum bloß promissiven "vocaberis" die Szene von Caesarea Philippi als Ort der Namengebung erweise.[32] Aber als endgültige Lösung des Problems kam auch dieser Versuch nicht in Frage. Man spürte, daß mit Alternativen dieser Art der Widerstreit der evangelischen Tradition nicht aus der Welt geschafft war.

Mk 3, 16 hatte bei den Erörterungen seit Augustins Erklärung kaum eine Rolle gespielt. Selbst in den spärlichen Mk-Kommentaren bis zum 12. Jh findet sich nichts, was neue Aspekte böte. Erst die scholastische Exegese brachte hier die Wende. Die dialektische Distinktionstechnik gab endlich die Möglichkeit zur konstruktiven Lösung des Widerspruchs, wobei der Mk-Stelle eine entscheidende Rolle zufiel: man teilte den einen Vorgang der Namengebung einfach in drei Stufen auf: Ankündigung, Verleihung, Bestätigung, so daß alle drei diskutierten Zeitpunkte im Blick auf den Gesamtakt ihre relative Berechtigung erhielten. "Nomen Petrus hic (sc. Joh 1, 42) fuit praesignatum, Mc 3 impositum, Mt 16 confirmatum."[33] Überraschend daran bleibt, daß der Platz des "eigentlichen" Verleihungstermins, den sich bisher nur Joh 1, 42 und Mt 16, 18 streitig gemacht hatten, nun auf einmal an Mk 3, 16 übergeht. Der Exeget kann jetzt allen Ernstes behaupten: ".. secundum veri-

tatem historiae impositum fuit ei nomen in monte, quando Jesus duodecim elegit."[34]) Im Grunde war es freilich eine textfremde Spekulation, die Mk 3, 16 zum Sieg verhalf; die "Schlüssigkeit" des Arguments zu seinen Gunsten liegt jedenfalls außerhalb der Evidenz dieses Textes selbst und stützt sich lediglich auf die aus der Exegese der beiden anderen Stellen gewonnenen negativen Ergebnisse: Joh 1, 42 ist durch das Futurum als "promissio" definiert, Mt 16, 18 durch das konstatierende "Tu es" als "confirmatio;" die "impositio" muß also zeitlich dazwischen liegen - wo anders als in Mk 3, 16![35]) Im Spät-MA hat sich das Schema promissio - impositio - confirmatio durchgesetzt. Wohl ließ sich nun "dialektisch" durchaus auch Mt 16, 18 oder Joh 1, 42 als "Namengebung" interpretieren,[36]) aber sobald es an die Streitfrage ging, wie sich diese Aussage zu den Parallelen verhalte, hatte man die Möglichkeit, das Problem durch den Hinweis auf jene drei Stufen abzuweisen.

3. "Tu es Petrus" - der dem Jünger verliehene Name als solcher stellt den Ausleger bereits vor Probleme, die der ma. Exeget ebenso wenig realisierte wie der normale Bibelleser heute. Die gegenwärtige Forschung stimmt fast ausnahmslos darin überein, daß er in seiner offenbar sehr früh schon zur Herrschaft gelangten griechischen Form "Petros"[37]) (davon lat. "Petrus") das Äquivalent, genauer: die Übersetzung eines ursprünglich aram. "Kepha" darstellt, das, zu "Kephas" gräzisiert, bei Paulus noch unübersetzt gebraucht wird, aber bald bis auf geringe Reste in den syrischen, orientalischen, aber auch rabbinischen Überlieferungen verschwunden ist.[38]) Außer dem bezeichnenden Wechsel beider Formen in Gal (vgl. Gal 2, 8.7 - vielleicht

III. Kapitel B.

Zitat aus einem Aktenstück[39] mit 1, 18; 2,9.11.14) spricht auch der johanneische Text Joh 1, 42 ausdrücklich für die Identität des Kephas-Petrus-Namens.[40] Damit fallen von vornherein einige abseitige Hypothesen hin, vor allem die schon von Klemens von Alexandrien und einigen späteren Apostelkatalogen verbreitete Ansicht, der paulinische "Kephas" sei nicht identisch mit dem "Petrus" der Evv und Apg[41] - eine wohl zunächst an der apologetischen Auslegung von Gal 2,11ff interessierte und in diesem Zusammenhang auch heute noch bisweilen aufgegriffene "Deutung"[42] -, aber auch die teilweise versuchte direkte Herleitung des griechischen "Petros" aus einer hebräischen Wurzel: um das 2./3. Jh n.Chr. ist zwar ein jüdischer Name "Päṭrōs" (Päṭras) bezeugt,[43] der, wenn er nicht selbst eine Hebraisierung des inzwischen verbreiteten Petrusnamens darstellt, mit der Wurzel pṭr = spalten zusammengebracht und in Bedeutungsnähe zu "Päṭär" = Erstgeborener (= der den Mutterleib als erster Spaltende) gesehen werden könnte.[44] Der einzige Zeuge freilich, der diese Ableitung auch für den Namen des Apostels vorauszusetzen scheint, die ps. klementinische Epistula ad Jacobum,[45] dürfte hier wohl einer onomastischen Spielerei zum Opfer gefallen sein. Von einer anderen hebr. Etymologie, die bei den Christen umlaufe, weiß übrigens die spätere jüdische Legende: Petrus komme von "pôṭēr" = Befreier - nämlich der Christen vom jüdischen Gesetz.[46]

Aram. "Kepha" wie griech. "Petros" sind allerdings - und darin liegt das Hauptproblem - in vorchristlicher Zeit nirgends als <u>Namen</u> bezeugt; eine Vermutung, bei "Petros" handle es sich um eine bereits länger vorhandene Abkürzung für "Petronius", hat sich nicht bestätigt,[47] und auch der Hinweis auf den seltenen griech. Männernamen "Petrōn" erklärt nichts.[48] Jesus nennt,

daran ist kaum zu zweifeln, seinen Jünger nicht mit einem wirklichen Namen, sondern mit einem bildhaften, "sachbestimmenden Hauptwort"[49]: Simon Fels. Gerade damit rückt diese Namengebung noch einmal aufs deutlichste an jüdische Parallelen heran:[50] Der Rabbi nennt seinen Schüler voll Lobes "getünchte Zisterne," die keinen Tropfen von der Lehre der Torah verliert, "sprudelnde Quelle" u.ä.[51] Aber die at. Parallele liegt noch näher: wie die folgende "Erklärung" des Namens zeigt, handelt es sich ja in Mt 16, 18 nicht einfach um eine am Charakter oder der Erscheinung des Petrus orientierte Bezeichnung,[52] sondern um eine eschatologische Verheißung, die im Namen ihren Ausdruck findet. Wie der at. Prophet in göttlichem Auftrag seinem Kinde ein Verheißungswort als zeichenhaften "Namen" gibt,[53] wie Abram zum Zeichen für das Volk den neuen Namen erhält, so richtet Jesus im "Petrus" ein Zeichen für das neue Gottesvolk auf: es soll auf den Fels gebaut werden. Wir werden sehen, daß hier vielleicht der Schlüssel zum ursprünglichen Sinn dieser "Namengebung" zu suchen ist.

Für die Väter, und besonders für die späteren Theologengenerationen war "Petrus" freilich zunächst ein "Name", der auch die gleiche Behandlung erfuhr wie jeder andere biblische Name. Die viel, vielleicht bisweilen zu viel berufene Volksetymologie bemächtigte sich seiner und erklärte ihn oft auf kuriose Weise. Petrus - paratus, kombinierte der Lateiner,[54] und anderwärts hörte man sogar Petrus - pater aus dem Namen heraus.[55] Wichtiger für die Exegese wurde die "Zwangsetymologisierung," unter die jeder biblische Name in den Systemen der Onomastica sacra fiel;[56] selbst die lateinischsten Namen des NTs mußten sich hier - wohl der alten, schon bei Papias vertretenen

III. Kapitel B.

These der aram. Evv-Grundschrift zuliebe - die Ausdeutung von einer hebräischen "Grundwurzel" her gefallen lassen. Im MA verließ man sich dabei weigehend auf Hieronymus,[57] der denn auch - nach seinen griechischen Vorlagen - für den Petrusnamen das Material bereitstellte. Neben der richtigen Etymologie: Petrus ⇒ Kephas ⇒ Fels findet sich: Petrus = "dissolvens," "agnoscens," "discalcians." Für "dissolvens" hat Wutz die Ableitung von pṭr im Sinne von "entlassen" oder prr (ein ṭ fällt in diesen Ableitungen oft aus) = zerstören, aufheben wahrscheinlich zu machen gesucht.[58] Vielleicht wäre freilich hier schon an prś zu denken, das häufig in der Bedeutung "zerstreuen, absondern" belegt ist und jedenfalls (auch nach Wutz) in seiner anderen Bedeutung: "genau Bescheid wissen, klarstellen" dem "agnoscens" zugrunde liegt.[59] Verwickelter ist der Hintergrund des "Petrus discalcians," des "barfüßigen Petrus." In Wahrheit ist hier nicht das lat. "Petrus," sondern das aram. Äquivalent "Kepha(n)"[60] etymologisiert,[61] und zwar unter gleichzeitiger, sonst bei Hieronymus ungebräuchlicher Rückführung des "K" auf hebr. Ḥêt : Kepha < hebr. Jāḥēph (syr.: ḥ^{e}phj^{o}no; arab.: ḥ p̄) = "barfuß."[62]

Im MA werden zwar diese Ableitungen vielfach als Fehldeutungen abgelehnt. Man weist dabei nicht nur auf Joh 1, 42 hin, das jede hebräische Etymologisierung des Petrusnamens von vornherein zunichte mache, sondern stützt sich außerdem auf ein philologisches Argument: "Leute, die mit Gewalt für den griechischen oder lateinischen Namen eine hebräische Etymologie suchen, sagen, Petrus heiße dissolvens, discalcians oder agnoscens, wo doch sowohl die Auslegung des Joh-Evangelisten, deren ich mich erinnere, wie das Hebräische selbst, das den Laut "P" gar nicht kennt, bezeugen, daß es kein hebräischer Name ist. Sie schreiben mißbräuchlich

'Fetrus' für Petrus, 'Faulus' für Paulus, 'Filatus' für Pilatus und lügen dann dem gewaltsam erdichteten Namen eine falsche Deutung hinzu."[63] Hier steht ohne Zweifel Hieronymus im Hintergrund, der im Liber intertretationem behauptet hatte, im Hebräischen gebe es keinen gesprochenen Laut "P" - er selbst transkribiert daraufhin überall das hebr. Pê als "F"[64] - und daraus schloß, die hebräische Etymologisierung von P-Namen wie Petrus, Paulus, Pilatus, usw., wie er sie offenbar in seinen Quellen vorgefunden hat, sei ein "Unfug," den der Leser wohl ohne weiteres durchschauen werde.[65]

Freilich - wenn es um die "geistliche" Deutung ging, verzichtete der Exeget nur ungern auf die tiefsinnigen Ableitungen, die oft ein so frappierendes Eindringen in verborgene Schichten der Texterkenntnis erlaubten, und so taucht innerhalb der "moralitas" unseres Zusammenhangs selbst dort, wo man sich durchaus der Kritik des Hieronymus bewußt war, wenigstens der "Petrus agnoscens" nebenher immer wieder auf: der Schritt von "Simon" zu "Petrus" war ja der vom "oboediens" zum "agnoscens," vom Gehorsam zur wahren Erkenntnis.[66] Diese "Erkenntnis" aber, vom Vater geschenkt, bildete - geistlich gesehen - den tieferen Grund für den neuen Namen.[67] Albert d.Gr., der das "agnoscens" neben der Petrus-rupes-Deutung besonders gern für die spiritale Namensdeutung auswertete, spricht sogar von einer "persischen" Etymologie, was offenbar das Hieronymus-Argument zum Schweigen bringen soll: "Petrus dicitur Persica lingua agnoscens eo quod illum agnovit."[68]

Daneben aber gibt es allein schon philologisch allenthalben die gröbsten Mißverständnisse. "Christus Saulum in Paulum, Cepham convertit in Petrum," erklärt der Prediger des ausgehenden 12. Jhs[69] und schließt sich damit letztlich wohl an Isidor an, der trotz sei-

ner Kenntnis des Hieronymus die Identität des Kephas-Petrus-Namens nicht zu realisieren scheint: Petrus ist bei ihm jedenfalls "trinomius" - Petrus, Cephas, Simon Barjona (od. Joannis)-[70] und schon ein unbekannter Bearbeiter seines "De ortu et obitu patrum" reimte sich diese Angabe so zusammen, daß der Apostel "primo a parentibus Cephas, deinde Simon, tertio Petrus" genannt worden sei.[71] Übrigens wurde Isidor mit seiner im gleichen Zusammenhang zu findenden Erklärung des Wortes "Kephas" außerdem zum Verbreiter einer weiteren schlimmen Mißdeutung, die sich, von Raban in "De universis" wiederholt,[72] das ganze MA hindurch steigender Beliebtheit erfreute: "Cephas" heiße der Jünger, weil er zum "caput" der Apostel eingesetzt sei; "cephalē" nämlich sei das griechische Wort für das lateinische caput. Sicher will Isidor damit keine philologische Erklärung geben; daß er (nach Hieronymus) um den "syrischen" Ursprung des Namens wußte, zeigt der Zusatz: "... et ipsum nomen in Petro Syrum est."[73] Es wirft aber ein bezeichnendes Licht auf das willkürliche Verfahren solcher "Etymologien," daß man, wenn es um den "geistlichen" Sinn ging, keinerlei Rücksicht darauf nahm, aus welcher Sprache die "passende" Wurzel genommen wurde.[74]

Im lateinischen Westen wird diese Fehldeutung zuerst greifbar bei Optatus von Mileve, der sie als ausgesprochene Zwecketymologie in der antidonatistischen Polemik gegen Parmenian verwendete: Petrus soll als caput omnium apostolorum gefeiert werden, dessen einzigartige Cathedra in Rom gegenüber aller Spaltung allein die Garantie der Einheit sei: "... omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus."[75] Bei der stark polemischen Rhetorik der Stelle könnte Optatus hier (ohne Rückgang aufs Griechische) einfach

eine lateinische Volksetymologie gebildet haben: Cephas ≙ caput; im Griechischen freilich (hier scheint der Ps. Areopagite einer der ersten Vertreter, der seinerseits wieder stark auf das Abendland einwirkte)[76] mußte diese Ableitung noch einleuchtender wirken. Für die päpstliche Partei stellte sie bald ein beliebtes Argument dar: Pseudo-Isidor[77] braucht sie ebenso wie die Verlautbarungen späterer Päpste[78] - jetzt freilich nicht mehr als spielerische Volksetymologie, sondern als anspruchsvolle Waffe im Kampf um die päpstlichen Rechte. Aber auch sonst scheint das Cephas-caput früh verbreitet. Ein für Isidor wichtiges, weil spanisches Zeugnis findet sich in dem fälschlich Paulin von Aquileja zugeschriebenen mozarabischen Hymnus: "O Petr, petra ecclesiae," der in der Vesper der Cathedra Petri nach dem gotischen Brevier gesungen wurde: "Hinc primus in membris manens/ ob quod Cephas vocatus es."[79] Erstaunliche Dokumente für die allgemeine Rezeption dieser offenkundigen Fehldeutung sind aber vor allem die scharfsinnigen Kombinationen der großen Scholastiker, die mit ihr fast wie mit einer Selbstverständlichkeit arbeiten. Albert d. Gr. etwa glaubt nicht an eine philologische Identität von "Petrus" und "Cephas", stellt aber die Verbindung durch eine komplizierte sachliche Überlegung her: "Fels" und "Haupt" als Referenzbegriffe beider Namen fallen in ihrer analogen Funktion zusammen: "... quod est caput in animalibus caput habentibus, hoc est petra in aedificiis;"[80] die Identität Petrus-Cephas ist demnach eine funktionale: "Per hoc enim quod caput est regens ecclesiam, fundat eam immobiliter in confessione perpetuae veritatis."[81] Thomas stellt, wie schon Isidor, lediglich beide Deutungen nebeneinander und weist auf das "Geheimnis" ihrer Übereinstimmung,[82]

und schließlich zeigt das Zitat aus Johannes von Turrecremata, daß der unselige isidorische Same bis tief ins Spät-MA hinein auf fruchtbaren Boden fiel: "Primo appellat ipsum caput: Tu vocaberis Petrus Cephas, id est caput; Cephalin enim graece idem est quod caput latine."[83)]

Trotz oder auch neben aller willkommenen Zwecketymologie - und das bleibt der Trost in diesem Gewirr von Unkenntnis und bewußter Nichtachtung des philologischen Tatbestandes - hielt man sich jedoch weithin an Hieronymus' klare Entscheidung, die über die Identität des Petrus-Kephas-Namens keinen Zweifel ließ: "Cephas Petrus; syrum est;"[84)] beides aber heißt "Fels": "Was wir lateinisch und griechisch mit 'petra' bezeichnen, das nennen die Hebräer und Syrer (deren Sprachen ja verwandt sind) Cephas."[85)] Als philologische Basis der Namenserklärung ist dieser Satz des Gal-Kommentars jedenfalls später oft zitiert worden - auch dort, wo man nebenher allerlei "spiritale" Seitenwege einschlug,[86)] und die Sacherklärung wenigstens unseres Mt-Verses ging doch fast ausschließlich von der Felsenbedeutung des Petrusnamens aus.

4. "Simon Fels" - was aber will das präzis heißen? Weshalb dieser ungewöhnliche "Name"? Die übrigen Evv konstatieren lediglich die Tatsache der Namengebung als solche. Einzig bei Mt erscheint eine Begründung: Simon Fels - denn auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Die Mt-Komposition schwächt hier zwar vielleicht eine im Semitischen noch reichere Namengebungsformel zugunsten des Parallelismus zu V. 16 ab, und auch die kausale Nuance der semitischen Kopula ist im griechischen "kai" kaum mehr zu spüren. Aber der Charakter der Namenerklärung ist im Kirchenbauwort trotzdem deutlich genug gewahrt: gerade das Demonstra-

tivum, das vielleicht sogar eine redaktionelle Sicherung der durch den Genuswechsel im Griechischen bedrohten Einheit von Petros und petra darstellt, zeigt, daß Mt die Zusammengehörigkeit von Namensanrede und -deutung gewahrt wissen will, wenn auch der Zusammenhang formal nicht mehr so evident in Erscheinung tritt wie in der zu erschließenden semitischen Grundform.

Wo man die "Echtheit" von Mt 16, 18 im Sinne eines ursprünglichen Jesuswortes annimmt, wird man sich im allgemeinen auch zu der Namenserklärung bekennen müssen, die Mt an dieser Stelle - freilich in sekundärer Verknüpfung mit der Szene von Caesarea Philippi - überliefert. Die neueren Vertreter der Echtheit nehmen denn auch an, daß der Petrusname nur im Blick auf eine Funktion zu verstehen sei, die Jesus selbst dem Apostel für den Bau des neuen Gottesvolkes zugedacht habe. Jesus selbst habe - bei welcher Gelegenheit auch immer - durch die Kirchenbauverheißung den Namen als Funktionsnamen erklärt.[87] Über die konkrete inhaltliche Füllung dieser Funktion gehen allerdings auch hier, besonders zwischen Protestanten und Katholiken, die Meinungen stark auseinander.

Bei Voraussetzung der "Unechtheit" muß hingegen die vom Evangelisten gebotene Erklärung als nachträgliche Reflexion der Gemeinde erscheinen, die an den irgendwie vorhandenen Kephas-Petrus-Namen anknüpfte und das tertium comparationis zur Felsenetymologie in der faktischen Felsenrolle des Apostels in der Urgemeinde gesehen haben mochte. Es handelte sich dann in Mt 16, 18 um den gleichen Vorgang eines sekundären 'volksetymologischen' Erklärungsversuchs, wie er - freilich plumper und massiver - etwa in jener jüdischen Legende vorliegt, nach der "Simon Kepha", ein ehrwürdiger Rabbi, der mit 7o Jahren nur zum Schein Christ wurde, seinen Namen von dem Felsen herleitet, auf dem ihm

die römische Christengemeinde einen Wohnturm baute; oder nach einer anderen Version: von einem Stein, auf dem er in jenem Turm bis an sein Lebensende saß, und der nach wieder anderer Überlieferung eben der Stein war, auf dem der Prophet Ezechiel am Strome K^e^bar weissagte.[88] Die Frage nach dem echten tertium comparationis steht dann jedenfalls offen und kann verschieden beantwortet werden. Besonders beliebt ist bis heute der Hinweis auf die Psyche Petri geblieben, wobei freilich immer noch Unklarheit darüber herrscht, was denn mit seinem "Felsencharakter" gemeint ist.[89] Ma. Juden scheinen in diesem Zusammenhang sogar behauptet zu haben, die Felsenart des Apostels habe in der "duritia cordis et hebetudo sensus" bestanden![90] Der Verzicht auf eine Antwort, die doch nur auf Spekulationen angewiesen bleibt, dürfte auf jeden Fall einer Lösung um jeden Preis vorzuziehen sein.

Das MA freilich kennt keine Echtheitsfrage. Trotzdem - und das muß auffallen - begnügt man sich fast nie mit der Namenserklärung, die Jesus noch dem Mt-Ev gegeben hat, sondern bringt, gerade auch dort, wo man von der korrekten Etymologie Petrus ≙ Fels ausgeht, stets alle möglichen Ableitungen vor: Psychologische, moralische, theologische, die offenbar nicht mit dem präzisen Funktionsnamen des "Kirchenfelsen" rechnen. Was sind die Gründe?

Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, daß überall dort, wo unsere Stelle nicht mehr als "impositio," sondern nur noch als "confirmatio" eines längst vorher verliehenen Namens erschien, die nach Mt mit ihr verbundane Erklärung des Namens kaum mehr als solche erkannt werden konnte. Die Frage, was der neue Name bedeute, mußte ja bereits für jenen früheren Zeitpunkt gestellt werden; in Mt 16, 18 war es zu spät dazu.

III. Kapitel B.

Der Felsenspruch als Nachsatz zur bloß bestätigenden Namensanrede verlor seinen eigentlichen Sinn; er rückte ins Licht einer von der Person Petri unabhängigen Verheißung, die für sich zu exegesieren war.

Diese exegetisch fatale Selbständigkeit von Mt 16, 18b, die Ablösung von der Namengebung wurde durch die rein formale, aber für den am Wortlaut klebenden ma. Exegeten ungeheuer wichtige Unterschiedenheit der genera in den beiden Satzteilen (Petrus - petra) entscheidend gefördert: Petrus und petra sind offenbar nicht dasselbe - wozu sonst der Wechsel im Geschlecht? - und so findet man bei den Exegeten selbst dort, wo nach Hieronymus Mt 16, 18 als wirkliche Namengebung gilt, das gleiche Unverständnis für den Zusammenhang der Namensanrede und des namenerklärenden Felsenwortes.

Es war Augustin, der im Blick auf diese Zerreissung des Verszusammenhangs die Weiche für das MA gestellt hat. An der schon früher genannten berühmten Stelle der Retractationes[91)] rechtfertigt er die exegetisch zweifellos illegitime Trennung ausdrücklich mit dem Genus-Unterschied in Vers 18a und 18b: "Non enim Petro dictum est: Tu es petra, sed Petrus; petra autem erat Christus." Hier wird jedoch gleichzeitig auch der tiefere Beweggrund für diese Manipulation sichtbar: Es ist der Begriff der "petra" selbst, des "Kirchenfelsens," der die Identifizierung Petrus = petra aufs äußerste erschwert. Christus ist ja nach dem allmächtigen Schlüssel von 1Kor 1o, 4 der "Felsen" - ganz besonders, wenn es im Felsenbegriff um das Fundament der Kirche geht. Freilich - ein Zusammenhang auch des Petrusnamens mit dem "Felsen" wird keineswegs geleugnet; im Gegenteil: die Grundgleichung Christus = petra, die nach Augustin die Metapher der Kirchenbauverheißung löst, steht gerade auch hinter

dem Petrusnamen. Von der wahren petra Christus nämlich heißt der Jünger "Felsenmann:" "Et ego dico tibi: Tu es Petrus, quia ego petra, tu Petrus; neque enim a Petro petra, sed a petra Petrus, quia non a christiano Christus, sed a Christo christianus."[92] Aber eben: er ist nicht petra, sondern leitet sich her von der der petra. Die Tatsache der Ableitung ist das Entscheidende. Petrus-petra, zwischen diesen beiden Begriffen gibt es keine Identität, sondern nur ein Abgeleitetsein des ersten aus dem zweiten. "Petra" bleibt der Hauptname, "Petrus" der Ableger.[93] Diese scheinbar formulaten Erwägungen gewinnen ihre Tiefe, wenn wir uns die schon früher gestreifte symbolische Funktion der augustinischen Petrusgestalt vor Augen halten.[94] In Petrus ist ja die Kirche dargestellt, und so offenbart gerade jenes sprachliche Abgeleitetsein die geistliche Realität der Kommunikation der Kirche mit Christus: sie ist in ihrem ganzen Wesen von ihm "abgeleitet," auf ihn angewiesen. Der "symbolische" Petrus bezeugt durch seinen Namen die Christuswirklichkeit der unwandelbaren Grundlage der Kirche; er stellt eine Kirche dar, die wie das Felsenhaus von Mt 7 nicht wankt, weil sie auf den Christusfelsen gegründet ist, von dem er den Namen empfing.[95] Christus = petra; Petrus = ecclesia: aus der Kombination dieser beiden Gleichungen ergeben sich die geheimnisvollen inneren Aspekte des Petrusnamens. Das geistige Sein Petri in der petra spiegelt das wirkliche Sein der Kirche in Christus,[96] und die Namensänderung selbst macht auf das lebendige Geheimnis der Kirche aufmerksam: "Intentum enim te fecit. Nam si hoc ante Petrus vocaretur, non ita videres mysterium petrae et putares casu eum sic vocari, non providentia Dei; ideo voluit eum aliud prius vocari, ut ex commutatione nominis sacramenti vivacitas commen-

daretur."[97] Man hat auch später, trotz aller nebenher gehenden "groben" Deutungen jenes Umbenennungsaktes - "mutatio nominis significavit mutationem status mentis"[98] - diesen Hinweis auf die sakramentale Bedeutung der Umbenennung Petri im Blick auf die in ihm abgebildete Kirche oft aufgenommen.[99]

Wir halten fest: der exegetisch eindeutigen Identität Petrus-petra in Mt 16, 18 setzt Augustin unter dem Eindruck von 1Kor 1o, 4 die These von der Ableitung entgegen, die ihm allein dem Verhältnis der durch Petrus figurierten Kirche zu Christus - Abhängigkeit, Angewiesensein auf seine Gnade - zu entsprechen schien. Der starke Ton auf der Ableitung, so berechtigt auch das dahinterstehende theologische Anliegen sein mag, mußte freilich exegetisch den Trennungsstrich zwischen Namensanrede und Felsenwort überscharf hervortreten lassen: Tu Petrus - ego petra, und damit war der Weg zu einem korrekten Verständnis des Mt-Textes als solchen ein für allemal verbaut.

Die überaus plastische, scharf antithetische Formel, die an fast allen diesen augustinischen Stellen die Abhängigkeit beschreibt - "non a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a christiano, sed christianus a Christo" - erinnert nun freilich aufs stärkste an Origenes, der ebenfalls die Ableitung des Petrusnamens aus dem Felsen von 1Kor 1o, 4 mit der Ableitung des Christennamens von Christus in Parallele setzte: "Wie aber von Christus die Christen, so ist Petrus nach dem geistlichen Fels benannt, von dem das ganze Volk trank, als er nachfolgte."[1oo] Auch hier führt Petrus also einen "Christus-Namen," aber für Origenes steht bei dieser Feststellung nicht das Moment der Ableitung, der Unterordnung im Vordergrund, sondern das der Teilhabe: Als "Nachahmer" Christi

heißt Petrus - und nicht nur er, sondern alle "Petroi", die wie er Christus nachfolgen! - "Fels" wie Christus selbst.[101] Origenes hatte daher im Blick auf Mt 16, 18 keinen Grund, petra und Petrus zu trennen. Das Besondere dieses wie anderer Namen Christi besteht ja gerade in seiner Übertragbarkeit, seiner Mittelbarkeit an andere - an alle, die gleich jenem Petrus aus dem "geistlichen Felsen" trinken; sie alle dürfen sich angeredet wissen: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen ..

Auf den Gedanken der Teilhabe hatte schon vor Augustin Hieronymus die Erklärung des Petrusnamens in unserm Vers abgestellt, zweifellos in Anknüpfung an Origenes. "Sicut ipse lumen apostolis donavit ut lumen mundi appellarentur caeteraque a Domino sortiti sunt vocabula, ita et Simoni qui credebat in petram Christum, Petri largitus est nomen."[102] Das MA hat diesen Satz unendlich oft wiederholt: wie der Herr den Aposteln insgesamt Teilhabe an seinen verschiedenen "Namen" schenkt, so gibt er Simon speziell teil an seinem eigenen Felsennamen. Petrus < petra - auch hier also stammt der Petrusname vom Felsen Christus. Aber wie für Hieronymus das Schwergewicht nicht auf der Ableitung liegt (im Gegensatz zu Augustin), so doch erst recht nicht auf der Ausdehnung auf alle Gläubigen (im Gegensatz zu Origenes). Petrus steht mit seinem Felsennamen allein; nicht einmal die Apostel, denen nach dem Vordersatz gleiche Teilhabe an den Christusnamen zugestanden erscheint, sind in diesen Vorrang eingeschlossen - eine Inkonsequenz, die im MA durchaus bemerkt und korrigiert werden konnte.[103] Petrus als einziger erhält den Felsennamen Christi und damit eine Sonderstellung vor allen anderen. Für diese Auffassung unserer Stelle, die der mt. Intention sicher näher steht als Augustins

großartige Dialektik, war das Auseinanderreißen von Petrus und petra in Mt 16, 18 nicht nötig; so finden wir denn bei Hieronymus trotz der mit Augustin übereinstimmenden These von der Ableitung des Petrusnamens die später so seltene Deutung des "Kirchenfelsens" auf Petrus. Doch dieser Aspekt wird uns im nächsten Paragraphen beschäftigen.

Bei einer so einmütigen Väterbasis mußte die Anlehnung des Petrusnamens an die petra Christus und damit seine christologische Verankerung als Grundlage der Auslegung von Mt 16, 18a für das ganze MA richtunggebend bleiben. In der Tat beherrscht das augustinische "Petrus a petra nomen accepit" in der an 1Kor 1o, 4 orientierten christologischen Deutung fast unumschränkt die Erklärung der petrinischen Namengebung. Beda hat den Gedanken in einer augustinisch-hieronymianischen Wendung klar formuliert: "Idem ergo est latine Petrus quod syriace Cephas, et in utraque lingua nomen a petra est derivatum, de qua petra Paulus ait: petra autem erat Christus."[1o4] Als wichtigste Folge machte sich damit allerdings die augustinische Trennung der petra in Mt 16, 18b von Petrus auf Schritt und Tritt bemerkbar, die, wie wir sahen, eine Voraussetzung für die ausschließlich christlolgische Deutung der Kirchenbauverheißung im MA bildete. "Petrus - a me petra, ita tamen ut mihi retineam dignitatem fundamenti. Tu super me ordinabis lapides mundos et abiicies leprosos," schäfft die Glossa ordinaria ein,[1o5] und daß auf Christus als Felsenfundament auch Petrus selbst gebaut ist, kann man mit Isidor allenthalben hören. Weit davon entfernt, selbst als Fels die Kirche zu tragen, bietet der Petrus von Mt 16, 18 das Bild totalen Abgeleitetseins.[1o6] Im allgemeinen bleibt die oben zitierte Hieronymusstelle das einprägsame

Bild für die Tatsache der Ableitung als solche. Damit sind Augustin und Hieronymus hier gleichermaßen in Anspruch genommen. Man trifft sich auf der Mittellinie, indem man das Teilhaben am Christusnamen für Petrus stark betont, ohne jedoch Petrus als Kirchenfels zu identifizieren. Die wenigen Ausnahmen von dieser Regel fallen kaum ins Gewicht.[1o7)]

Mit der bloßen Ableitungsthese war freilich die Frage nach dem sachlichen Tertium comparationis des neuen Namens noch keineswegs gelöst. Was bedeutete die Teilnahme ausgerechnet an Christi Felsennamen für Petrus, wenn das matthäische Tertium comparationis des Kirchenfelsens ausfiel? Hieß Petrus wie Christus "Fels," so war das eine uneigentliche Bezeichnung, eine bildhafte Rede. "Petra autem non per essentiam sed per significationem."[1o8)] Um was geht es bei dieser significatio? In der Beantwortung dieser Frage fand die Spekulation der ma. Exegeten noch einmal ein weites Feld.

Die übliche Lösung hielt sich zunächst an die Festigkeit, die Stärke, die dem Felsen eignet. "Dictus est enim Petrus quasi petrosus vel saxeus, id est fortis et solidus sicut petra."[1o9)] Dies konnte in einem sehr allgemeinen metaphorischen Sinn gemeint sein, vor allem wenn es sich um rein "geistliche" Deutungen handelte. Der Petrus firmus galt etwa als Bild des menschlichen Geistes, der im Gegensatz zur infirma caro "stark" heiße,[11o)] oder als Urbild des rechten Predigers, der nicht nur im Gehorsam ("Simon") zu predigen, sondern auch in Festigkeit ("Petrus") zu verharren hat, um seine guten Vorsätze auszuführen;[111)] er konnte auch einfach den Charakter Petri visieren, "qui.. ex robusto corde virtutem traxerit in nomine."[112)] Aber überwiegend war die Festigkeit als "fidei firmitas" präzisiert und damit in den Zusammenhang des Bekenntnisses von Mt 16 hineingestellt.[113)] Wenn

es überhaupt eine "Festigkeit" gab, die den Petrusnamen als persönliche Auszeichnung rechtfertigen konnte, dann war es jedenfalls die seines Glaubens, den er in Caesarea Philippi so kräftig bekannt hatte. "Petrus, id est firmus in fide."[114] Ganz unmerklich konnte hierbei das von Augustin so betonte Moment der unverdienten Offenbarung zurücktreten. Petri Glaube als solcher wird zum Grund des neuen Namens. Das "qui credebat in petram Christum," mit dem Hieronymus Petrus charakterisierte, deutet bereits leise auf dieses Verdienst des Apostels hin, und an anderer Stelle schiebt es sich noch deutlicher in den Vordergrund: "qui ex fidei firmitate nomen accepit."[115] Mit diesen mehr oder weniger psychologisch orientierten Formeln stand man allerdings dem Gedanken nicht fern, daß im Grunde eine persönliche Tugend, das Verdienst starken Glaubens und tapferen Bekennens dem Apostel zu seinem "Ehrennamen" verholfen haben. Der Gedankengang der Verse erscheint nicht mehr unter dem Aspekt: "weil Gott - sage ich," sondern: "weil du - sage ich".[116] Hieronymus leitet diese Linie für den lateinischen Westen ein: "quia tu mihi dixisti - ego dico tibi;" der neue Name ist eine persönliche Belohnung für eine persönliche Tat.[117] Unter den älteren Vätern gab Chrysostomus das Vorbild für diese Deutung. In seiner Interpretation spielen die christologischen Schlüssel, und damit die Ableitungsthese, noch keine Rolle. Der Petrusname wurzelt nach seiner Auffassung eindeutig in den auch für das Leben der Christen beispielhaften Tugenden Petri. Freilich nicht von Wundern und Zeichen, sondern vom Eifer und der brennenden Liebe zum Herrn, von der Aufrichtigkeit seines Glaubens, wie sie sich in jenem Bekenntnis zeigte, hat er den Felsennamen.[118]

III. Kapitel B.

Die "unerschütterliche Festigkeit" seines Glaubens bildet den Hintergrund dieses Namens,[119] nicht nur im Blick auf Bewährung in der Vergangenheit, sondern (der pädagogisch-schulmeisterliche Akzent des Predigers!) vor allem auf die Zukunft, "damit er ihn zum ewigen Führer einer solchen Festigkeit habe."[120] Die in diesem Satz liegende Einschränkung (der Petrus von Mt 16 hat hinsichtlich der "unerschütterlichen Festigkeit" offenbar noch viel zu lernen) nimmt bei den ma. Exegeten z.T. sehr konkrete Formen an. Die Glosse verkündete zwar mit Beda sehr entschieden den neuen Namen als Ausdruck einer vorhandenen fortitudo fidei und constantia confessionis: "Tu es. Non dico vocaberis, sed tu es Petrus ob fortidudinem fidei et confessionis constantiam."[121] Aber ließ sich das angesichts des Satanstadels und vor allem der Verleugnung wirklich sagen? Die meisten Exegeten sind vorsichtig. Wir erinnern an das prädestinatianische Moment bei Paschasius, das schon in der Auslegung des Makarismus erschien und nun auf die Namensnennung ausgedehnt wird: noch ist Petrus nicht stark, aber sub specie praedestinationis darf es schon hier heißen: Tu es.[122] Petrus Comestor erklärt in seiner Glossenauslegung angesichts von v. 22: "Tu es, id est eris, Petrus ob fortitudinem fidei quem habiturus es,"[123] und in den Quaestionen Wilhelms von Nottingham liest man als Zitat älterer Tradition, der Name sei lediglich ein Zeichen für die zukünftige Würde Petri, im Blick auf die tatsächlich mit Recht von soliditas und constantia gesprochen werde; von einem Mehr an "natürlichen" Verdiensten könne keine Rede sein. Gott sehe aber eben nicht nur auf das Äußere, sondern auch das Innere, nicht nur, was ist, sondern auch, was sein wird.[124]

III. Kapitel B.

Eines muß über dieser bunten Vielfalt der Deutungen festgehalten werden. Überall, wo man auf die "Festigkeit" des Felsens als Tertium comparationis des Petrusnamens rekurriert, steht im MA die christologische Grundbeziehung im Hintergrund. Der eigentliche Fels, die eigentliche Festigkeit, bleibt allein auf Christus bezogen. Dies läßt sich mit aller Deutlichkeit an Beda erkennen. Gerade er, der so stark auf Glaube und Bekenntnis Petri als Grund für den neuen Namen hinweist, verbindet damit ganz im augustinischen Sinne die Erinnerung an den wahren Felsen. "Vocatur autem Petrus ob firmitatem fidei, vocatur Petrus ob invincibile robur mentis; vocatur Petrus quia illi solidissimae petrae de qua apostolus ait: petra autem erat Christus, unica devotione adhaesit."[125)] Die firmitas fidei als Charakterzug Petri selber weist auf Christus, denn dieser Glaube ist ja Glaube an den, der die eigentliche petra ist,[126)] an den Christus, der als "Fels" Schutz gewährt und das Wasser der Gnadengaben strömen läßt.[127)] Das "petra erat Christus" von 1Kor 1o, 4 bildete neben und bei aller Ableitung des Petrusnamens von Glaubensfestigkeit und zukünftigen Hirtenehren die grundlegende Voraussetzung.

Man kann nicht genug staunen über die Selbstverständlichkeit, mit der diese Christusbeziehung des Petrusnamens festgehalten wird - nicht nur dort, wo der sachliche Vergleich wirklich durchgeführt ist ("Wie Christus die firma petra ist, für den Bau geeignet, wie er funkelt, wie er Wasser strömen läßt, so war Petrus stark im Bekenntnis, überaus geeignet für den Kirchenbau, sprühte die Funken seiner Wunder, verströmte das Wasser seiner Weisheit,"[128)] sondern gerade auch dort, wo die Namenserklärung ganz auf Petri eigene Tugend abgestellt scheint.[129)] Das "Petrus firmus in fide" erscheint immer wieder mit einem

III. Kapitel B.

"Petrus a petra Christo" gekoppelt. "Der Name Petrus, vom Felsen Christus abgeleitet, bezeichnet die Festigkeit seines Glaubens."[130] Selbst ein römischer Kardinal wie Heinrich von Castrum Marsiacum, der den speziellen Namensempfang Petri eindeutig als Zeichen seines Primats versteht, will doch im Felsennamen den Hinweis auf Christus sehen: ".. per quod (sc. nomen) non tam ipse quam Christus agnosceretur."[131]

Hier geraten wir freilich bereits in die Nähe einer spezeziellen Verbindungslinie zwischen Christus- und Petrusaussagen. Wo es um Petrus geht, geht es um Christus selber. Christi Ehre wird erhöht, wo man Petri Ehre achtet - das ist die römische Konsequenz aus der tief eingewurzelten Ableitungsthese. Und der Name Petri als des sichtbaren lebendigen Zentrums der Kirche schließt hier eine sehr präzise Aussage ein: er steht nicht nur als Symbol für die Festigkeit der Kirche allgemein, - eine Deutung, der wir in der Exegese übrigens nur selten begegnen -, sondern speziell für die firmitas des römsichen Stuhls, der, von der petra Christus "Fels" genannt, nicht wankt. Im "neuen Namen" offenbart sich die feste Grundlage der "katholischen" Ecclesia Romana. Dies erscheint auch als der Sinn der Namensänderung jedes neuen Papstes: Wie Simons Name bei seiner Amtseinsetzung von Christus geändert wurde, so erhält auch der neue Papst bei seiner Ordination einen neuen Namen - ein Ritus, der zugleich Anspruch und Verheißung in sich schließt.[132] Daneben kam die Analogie der petrinischen Namengebung auch für andere kirchliche "Namengebungs-Aktivität" in Betracht. Papst Calixt II. möchte sogar die Taufe und die in ihr erfolgende Benennung des Kindes als Abbild der petrinischen Namengebung verstanden wissen.[133]

III. Kapitel B.

Wir fassen zusammen: Auch wenn die ma. Exegeten unter dem Eindruck der Sonderstellung Petri einerseits und der augustinischen Trennung des Petrusnamens vom Kirchenbaubild in unserm Vers andererseits den "neuen Namen" von allen möglichen psychologischen, pädagogischen und theologischen Erwägungen her aus der Persönlichkeit des Jüngers selbst zu erklären suchen, so zieht sich doch der rote Faden der alten christologischen Ableitungsthese durch alle Auslegungen hindurch und relativiert die Psychologie. Mag Petrus ein noch so großer Glaubensheld, ein charakterlicher "Fels" gewesen sein - den Namen hat er im letzten Grunde nicht von sich selbst, sondern vom "Felsen" Christus. In diesem Verständnis spüren wir deutlich genug die überwältigende Kraft jener exegetischen Schlüssel, die, von 1Kor 1o, 4. 3, 11, Mt 7, 23ff u.a. ausgehend die Exegese sämtlicher Felsen-Stellen der Schrift beherrschten. Die Behandlung des mit der Namengebung Petri gestellten Problems läßt uns bereits ahnen, was uns erwartet, wenn wir nun zur Deutung des "Kirchenfelsens" kommen.

III. Kapitel C. "Petra"

1. "Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam" - als Namenerklärung gehört die Kirchenbauverheißung aufs engste mit der Namengebung in Vers 18a zusammen. Wir sahen bereits, daß Mt den Akt der Namengebung, dessen historischer Ort nicht mehr mit Sicherheit auszumachen ist, bewußt für diesen Zeitpunkt aufgespart hat, so daß der neue Name bewußt als "Belohnung" des Bekenntnisses von Vers 16 erscheint. Der Belohnungscharakter wird erst in der Namenerklärung ganz deutlich: nach Mt hat der Herr selbst den Petrusnamen von der Fundamentrolle des Jüngers beim künftigen "Bau" seiner "Kirche" her gedeutet - das ist der Inhalt des Petrusmaterials von Vers 18b im Rahmen der Mt-Komposition. Im Verein mit Makarismus[1] und Schlüsselwort stellt somit die Namengebung eine spezielle persönliche Auszeichnung Petri dar, die ihren gebührenden Platz innerhalb des Evangeliums nirgends besser haben konnte als dort, wo sich Simon durch "sein" persönliches Bekenntnis in besonderer Weise von den anderen abhob, und die Situation ganz dem Sinn des Namens zu entsprechen schien. Von seiner Christologie her hat Mt sicher auch die "Felsenart" dieses Bekenntnisses mitten in der Flut unzulänglicher christologischer Erklärungen (16, 14!) im Auge, wenn er das Petrusbekenntnis mit dem Felsennamen als seiner Belohnung verbindet. Hierin dürfte die relative Berechtigung des immer wieder unternommenen Versuches liegen, den Kirchenfels von Mt 16, 18 auf Petri Bekenntnis zu deuten.

Für den unmittelbaren exegetischen Zusammenhang freilich muß jeder Versuch einer Umdeutung der petra von Mt 16, 18 ein für allemal ausscheiden. Für Mt selbst existiert kein Beziehungsproblem im Blick auf die petra von Vers 18b. Sein Text, so wie er auch

den Bemühungen der ma. Exegeten zugrunde lag, ist nur verständlich, wenn die Identität des Felsenmannes mit dem Felsen des Baubildes vorausgesetzt wird; als Namenerklärung wäre sonst der Satz in Vers 18b sinnlos.[2] Petrus heißt "Fels", insofern Christus auf ihn seine Kirche bauen will. Der Kirchenfels ist nach Mt mit der Person Petri identisch. Die Identität erweist sich noch klarer beim Rückgang aufs Aramäische, das den Genusunterschied Petros-petra nicht kennt und daher trotz aller Nuancierung im einzelnen[3] die Gleichung petra = Petrus als Grundlage des "Wortspiels" sichert. Mt selbst hat mit dem Demonstrativum ("auf diesen Felsen")[4] diesen unmittelbaren Zusammenhang nachdrücklich unterstrichen und damit deutlich gemacht, daß er jedenfalls sein Petrusmaterial nicht anders verstand: Petrus selber ist der Kirchenfels.

Trotzdem war die Identität der "petra" für lange Jahrhunderte bis in die jüngste Zeit hinein das Hauptproblem aller Exegeten unseres Textes. Ihre ungeheure praktische Bedeutung lag freilich nicht auf exegetischem, sondern auf kirchenpolitischem Gebiet. An der Lösung dieses Problems schien sich innerhalb der christlichen Welt die Zugehörigkeit zur "römischen" oder "antirömischen" Partei ablesen zu lassen. Schon der ma. Bruch zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens fand einen symbolischen Ausdruck im exegetischen Gegensatz des römisch gedeuteten petra = Petrus zum östlichen petra = fides. Ganz ähnlich läßt sich die Ablehung des petra = Petrus in der spezifisch römischen Deutung zugunsten einer Gegendeutung (petra = fides, confessio, Christus etc.) zeichenhaft beim Aufkommen der verschiedenen Reformbewegungen des lateinischen MAs beobachten, bis der Gegensatz des petra = Petrus und seiner Konkurrenzdeutungen mit der Reformation die letzte kirchenpolitische Zuspitzung erhielt.

III. Kapitel C.

Auch hier ist leider der exegetische Tatbestand durch die Polemik völlig verdunkelt. Luther wehrte sich gegen ein petra=Petrus, das Petrus unbesehen mit dem Papst als seinem legitimen Nachfolger gleichsetzte und daraus weittragende kirchenrechtliche Folgerungen ableitete. Sein Gegenargument bestand freilich nicht in einem berechtigten Protest gegen die exegetisch unhaltbare Ausdehung der Petrusverheißung auf römische Nachfolger und einer Neuinterpretation des petra-Petrus; als spätma. Exeget wählte er den damals wirksameren Weg einer völligen Auflösung der Gleichung. Sein betontes "petra=Christus" muß als Tendenzdeutung gelten, die exegetisch im Text keine Stütze hat.

Die Wurzeln der reformatorischen Ausweichmöglichkeit vor dem petra=Petrus liegen in jenen zwei Fehlentwicklungen, die uns in anderem Zusammenhang bereits begegneten: Einmal darin, daß fast überall der Chrarakter der Szene von Vers 18 als Namengebung und Namenerklärung verkannt wurde. Wir sahen, wie wegen der Schwierigkeit bei der Harmonisierung der Schriftaussagen über Petri Namengebung nur die wenigsten Exegeten geneigt waren, Mt 16 für die Namengebung in Betracht zu ziehen. Damit ist das exegetische Band zwischen Vers 18a und b zerrissen. Zum anderen vertiefte die nach dem Vorgang Augustins allenthalben verbreitete grammatische Trennung von petr<u>a</u> und Petr<u>us</u> und die im Westen ebenfalls auf Augustin zurückgehende Herleitung des Petrusnamens vom "Felsen" Christus nur noch den Riß zwischen den beiden Versteilen, so daß der Zusammenhang zwischen Namensnennung und Felsenwort im Sinne der Mt-Komposition vollends außer Sicht geriet. Für die als mehr oder weniger selbständig betrachtete Kirchenbauverheißung konnte sich dann natürlich die Frage stellen, worauf der "Fundamentfels" zu beziehen sei. Kein Zweifel: nur

durch eine exegetisch fragwürdige Manipulastion, die Verdrängung des Namengebungsrahmens durch ein von der Namensanrede unabhängiges Interesse an der Kirchenbauverheißung, konnte die Frage, wie die petra in Vers 18 zu indentifizieren ist, überhaupt wichtig werden. Vom Text her gibt es hier keine Frage.

Übrigens ist es auch in der heutigen exegetischen Debatte der Aspekt der (mehr oder weniger stelbständig gedachten) Kirchenbauverheißung, unter dem die Diskussion geführt wird. Den kritischen Exegeten beschäftigt dabei in erster Linie das Problem, ob Jesus überhaupt an die Gründung einer "Kirche" gedacht haben könne. An seiner Lösung hängt im wesentlichen die Entscheidung über Echtheit oder Unechtheit der mt. Petrusverse in toto, wobei auf beiden Seiten der weitgehende Verzicht auf die Annahme redaktioneller Elemente im heutigen Text erstaunlich bleibt. Im allgemeinen wird Mt 16, 17 - 19 einfach en bloc für echt oder unecht erklärt,[5] obwohl doch die ändernde Hand des Evangelisten bei der Bearbeitung des Materials von V. 13-16 aufs deutlichste zu spüren ist.

Wir brauchen hier keine Darstellung der neueren Entwicklung in der Auslegung der Stelle zu geben. Die meisten modernen Arbeiten, die sich mit Mt 16 beschäftigen, enthalten brauchbare Übersichten.[6] Nur ein wichtiger Zug sei festgehalten: es wird immer deutlicher, daß sich die künfitge Diskussion mehr und mehr im Rahmen einer Gesamterörterung der Eschatologie Jesu bewegen wird, ganz abseits von den Bahnen der älteren, polemisch bestimmten Kontroverstheologie. Der Satz, daß "die Kirchenbauverheißung im Munde Jesu undenkbar" ist,[7] ist heute kein dogmatisches Postulat der antirömischen Polemik mehr, sondern erwächst auf dem Grunde einer Auffassung, die Jesus jede über seinen Tod hinausgehende Eschatologie und damit ein eigent-

liches "messianisches Bewußtsein" abspricht.[8] Die Auffassung vom "Geschichtsbewußtsein" Jesu bestimmt die Möglichkeit, von seinem "Kirchenbegriff" zu sprechen. Der wichtigste Beitrag zu dieser Frage findet sich in der sorgfältigen Studie, die W.G. Kümmel dem Problem gewidmet hat. Wir werden bei der Zusammenfassung unserer exegetischen Ergebnisse noch darauf zu sprechen kommen.[9]

Die Verschiebung ist klar. In der heutigen exegetischen Forschung wird die Identität der petra von Mt 16, 18 mit Petrus im Sinne der Mt-Komposition kaum noch geleugnet, und damit ist die Kampffront der Reformation, die die "Christus"- gegen eine "Petrusdeutung" ausspielte und noch zu Beginn unseres Jhs starke Positionen hielt, endgültig verlassen.[1o] Nur wo man auf protestantischer, aber vor allem katholischer Seite ohne Rücksicht auf die gegenwärtige exegetische Diskussion an jenen alten kontroverstheologischen Fronten kämpft, hat die Frage nach der Identität der petra überhaupt noch Bedeutung. Hier wird man dann freilich auch die Betrachtung der ma. Exegese unter dem Vorzeichen eines statistischen Auszählens der verschiedenen petra-Deutungen unternehmen. Der Protestand wird - mit Luther! - überall, wo er die petra auf Christus, den Glauben usw. gedeutet findet, Bundesgenossen seiner antipäpstlichen Exegese vermuten, und der Katholik überall, wo die Gleichung petra=Petrus erscheint, eine proromische Tendenz entdecken. Vor einer solchen Auswertung der Statistik muß aber von vornherein gewarnt werden. Die Versuchung ist angesichts der ungeheuren Bedeutung der Identitätsfrage in den Jhen seit der Reformation in der Tat sehr groß, und bisherige auslegungsgeschichtliche Versuche über Mt 16, 18 fallen ihr fast regelmäßig zum Opfer.[11] Bei näherem Zusehen zeigt sich

jedoch, daß die Dinge auch im MA sehr viel komplizierter liegen. Der Protestant wird mit Enttäuschung feststellen, daß die gleichen Exegeten, die mit Nachdruck das petra=Christus für Mt 16, 18 vertreten, oft sehr entschiedene Verteidiger der Papstkirche waren. Der Katholik hingegen wird mit Schrecken konstatieren, daß während des ganzen "katholischen" MAs nur ein verschwindend kleines Häuflein von Auslegern überhaupt das petra=Petrus auszusprechen wagte. Ein petra=Christus in der Auslegung von Mt 16, 18 schließt keineswegs die Anerkennung des römischen Primats aus, und ein petra=Petrus bedeutet nicht das bedingungslose Einschwenken auf die "römische" Linie der Interpretation. Wohl bestimmt die Alternative "Christus" oder "Petrus" die reformatorische Polemik, aber die ma. Auslegungsgeschichte ist hier noch keineswegs festgelegt. "Kirchentrennend" war und ist im Grunde nie die Antwort auf die Identitätsfrage als solche, sondern die Lösung des Repräsentationsproblems: wer ist angeredet im Petrus von Mt 16, 18? Wem gilt die Verheißung? Nur insofern das petra=Petrus in der spezifisch römischen Deutung von vornherein mit einer bestimmten Lösung dieses Repräsentationsproblems verbunden ist, läßt sich auf Grund der Identitätsgleichung von "römischer" oder "antirömischer" Tendenz sprechen.

Für die ältesten Väter bis weit ins 4./5. Jh hinein war es kaum eine Frage, daß die petra von Mt 16, 18 im Sinne der Beziehung auf Petrus zu verstehen sei. Petrus ist der Fels der Kirche nach dem Wort des Herrn. Wir werden uns jedoch hüten müssen, diese Tatsache in irgendeiner Weise als Bestätigung der späteren "römischen" Benutzung zu werten; sie hat mit "primatfreundlich" im römischen Sinne überhaupt nichts zu tun. Denn schon lange vor der Ausbildung jener spezifisch

römischen Deutung hatte man in der Gleichung petra-Petrus ein Repräsentationsproblem gesehen und in verschiedenster Weise gelöst. "Petrus" der Kirchenfels - dieser Petrus konnte "historisch" verstanden werden (Tertullian), aber auch "symbolisch" als Repräsentant der Bischofskirche (Cyprian), des "Glaubens" (Chrysostomus), aller echten Christen (Origenes). Aus allen diesen Ansätzen zur Lösung des Repräsentationsproblems entwickelten sich nach und nach die für das MA maßgeblichen Differenzierungen der Kirchenfelsgleichung selbst, deren drei Haupttypen wir in den folgenden Paragraphen darzustellen haben - und zwar ohne daß damit eine Stellungsnahme zum "Primat" des römischen Bischofs beabsichtigt gewesen wäre. Die Entscheidung für oder gegen ein petra=Petrus wächst auch im MA lediglich aus der jeweiligen exegetisch-homiletischen Absicht; sie bestimmt nur in den seltensten Fällen die Stellung eines Exegeten zum römischen Primat. Der beste Beweis für die unbekümmerte Haltung der ma. Theologen zur Identitätsfrage der petra liegt im ständigen Nebeneinander der verschiedensten petra-Deutungen bei ein und demselben ma. Autor, wie sie etwa Rabans 11o. Homilie schlagend demonstriert: "Hoc secundum metaphorum petrae recte dicitur ei: aedificabo ecclesiam meam <u>super te</u>; sive super hanc petram, id est <u>super illum quem</u> modo <u>confessus es</u> dicens: Tu es Christus Filius Dei vivi; sive super hanc petram: <u>super confessionem</u> Petri."[12] Ohne Einsicht in die Relativität der ma. petra-Deutungen hinsichtlich des Papstprimats ist ein echtes Verständnis des nun vorzulegenden Materials unmöglich.

III. Kapitel C.

2. "Petra = Petrus"

a. Die Deutung des "Kirchenfelsens" von Mt 16 in der Alten Kirche beginnt auf der ganzen Linie mit einem klaren petra=Petrus. Tertullian, De praescr. 22, das erste deutliche Zitat von Mt 16, 18f innerhalb der altchristlichen Literatur überhaupt, bietet den frühesten Beleg; bezeichnenderweise gehört er in den Bereich der afrikanischen Kirche. Wir sprachen früher bereits über den Zusammenhang der Stelle.[13] Es ist unnötig, speziell zu betonen, "daß hier, wo die altkirchliche Literatur überhaupt zum erstenmal Mt 16, 18. 19 deutet, petra auf den Apostel Petrus, nicht aber auf Christus oder den Glauben bezogen wird."[14] In der Tat kann die Wendung "Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum" kaum eindeutiger ausfallen: Petrus ist der Kirchenfels; und auch der spätere Montanist läßt keinen Zweifel über seine Grundgleichung des Kirchenfelsbildes: "Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam."[15] Ludwig dürfte recht haben, wenn er die afrikanische Gemeindekatechese als Quelle dieser tertullianischen Deutung anspricht.[16] Tertullian war selbst Katechet, und die Form des Zitats aus De praescriptione (rhetorische Frage) legt den Schluß nahe, daß er auf Bekanntes zurückgreifen will; mit seinem petra=Petrus steht er in einer geprägten Tradition.

Diese Gleiche Tradition scheint auch bei Cyprian fortzuwirken. Die ständig wiederkehrende Formel: "Petrus super quem aedificavit ecclesiam.."[17] beweist - ganz abgesehen von ihrer Verwendung zur Begründung der Einheitstheorie der Bischofskirche - zunächst einmal, daß auch Cyprian im Baubild unseres Textes die petra mit Petrus gleichsetzte und damit der ihm geläufigen afrikanischen Tradition folgte. In den Akten

des Karthager Konzils von 256 findet sich die Äußerung eines Bischofs, die in einer kurzen Formel diese afrikanische Linie zusammenfaßt: "Fortunatus a Tuchabori dixit: Jesus Christus Dominus et Deus noster, Dei patris et creatoris filius, super Petrum (al.: petram) aedificavit ecclesiam, non super haeresim."[18]

Selbst Augustin, der dritte große Afrikaner, hat die Gleichung petra= Petrus zunächst mit Selbstverständlichkeit angenommen und trotz seiner Vorliebe für das petra= Christus immer wieder benutzt. In den Retraktationen (I, 21)[19] spricht er im Zusammenhang zwar nur von der (heute verlorenen) Schrift Contra litteram Donati, in der er von ihr Gebrauch gemacht habe; man weist außerdem gern auf einige Stellen des um 416 abgeschlossenen Ps-Kommentars hin,[20] und könnte noch Ep. 53 ad Generosum,[21] Joh-tract. 7, 20,[22] und den Psalmus contra partem Donati[23] anfügen.

Auch neben und nach Augustin blieb man hinsichtlich des Kirchenfelsenbildes gern beim alten. Paulus Orosius, ein Zeitgenosse und Freund Augustins, der längere Zeit in Afrika weilte, preist eindeutig Petrus als den Kirchenfelsen: "O Petre super quam petram Christus suam fundavit ecclesiam."[24] Noch bei Fulgentius von Ruspe, einem der letzten bedeutenden Afrikaner vor dem Untergang, scheint die alte Gleichung gewahrt, wenn auch in der Linie der afrikanischen Theologie Vers 19 den Hauptton trägt.[25]

Wir brauchen nur anzudeuten, daß auch im nichtafrikanischen Westen bis ins 5. Jh hinein das petra=Petrus allgemein die Grundlage für jedes Verständnis unseres Verses blieb, wie immer auch das in der "symbolischen" Gestalt dieses Petrus liegende Repräsentationsproblem gelöst wurde. In einer beiläufigen Bemerkung zu Gal 1, 18 setzt Marius Victorinus mit Selbstverständlichkeit

die Kirchengründung auf Petrus voraus: "Si in petro fundamentum ecclesiae positum est, ut in evangelio dictum, cui revelata erant omnia, Paulus scivit videre se debere Petrum."[26] Und wenn auch die entsprechenden eindeutigen Stellen bei Maximus von Turin nicht als gesichert gelten dürfen,[27] so haben wir in Hilarius von Poitiers noch einmal einen klaren Zeugen, der sich trotz seines Wissens um andere petra-Deutungen ständig auf das petra= Petrus bezieht.[28] Besonders instruktiv ist die Petruseloge in seinem Mt-Kommentar z.St., die in ihrem hymnischen Stil der Stimmung der Liturgie nahestehen dürfte: "O in nuncupatione novi nominis felix ecclesiae fundamentum dignaque aedificationis illius petra quae infernas leges et tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret.."[29] Hier ist, unbeeinflußt von der augustinischen Spekulation, noch Namengebung und Felsenverheißung in natürlicher Weise zusammengeordnet, und auch ein römischer Horizont bleibt völlig unsichtbar. Der Text wird uns später noch beschäftigen.

Die Selbstverständlichkeit der petra=Petrus-Gleichung in diesen Traditionen hat nun freilich auch eine Kehrseite. Dem Kirchenbaubild als solchem wird nämlich speziell in jener altafrikanischen Tradition noch kein eigentliches selbständiges Interesse entgegengebracht. Es steht vollständig im Schatten des Schlüsselverses. Offenbar gab die Bußtheologie, die angesichts der brennenden praktischen Probleme im Gefolge der Verfolgungen ins Zentrum rückte, den Anstoß zum Nachdenken über Mt 16, 18.19, so daß hier die Aussagen über die Kirchenbauverheißung stets eng mit dem Schlüsselvers verbunden sind. Petrus hat die als Bußvollmacht gedeutete Schlüsselgewalt erhalten, und deshalb kann vom "Bau" der Kirche auf ihn geredet werden. Das feste

Fundament der Kirche ruht in dem Petrus, der die für das Leben der Kirche so wichtigen Schlüssel als erster vollmächtiger Amtsträger verwaltet. Die afrikanische Lösung des Repräsentationsproblems zeichnet sich ab: der Petrus von Mt 16 steht als "Amtsträger" für den rechtmäßigen Empfänger der kirchlichen Bußgewalt![30]

Im Blick auf unsern Vers ist damit eine Perspektive angenommen, die dem exegetischen Tatbestand der Namengebung und -erklärung nicht mehr Rechnung trägt. Als Erklärung der Namengebung Petri hat denn schon Tertullian die Kirchenbauverheißung nicht mehr verstanden, wie seine Herleitung des Petrusnamens aus dem vigor fidei oder vom Felsennamen Christi erkennen läßt.[31] Das Baubild von Mt 16, 18 selbst hat noch keine eigene Bedeutung und scheint unreflektiert die verschiedensten Vorstellungen zu assoziieren: "super Petrum" wechselt mit "in Petro" und kann sogar als "per Petrum" interpretiert werden.[32] Auch die Repräsentationsfrage ist bei Tertullian noch nicht eindeutig gelöst. Sie berührt noch kaum den Petrus des Verses 18, sondern fragt in erster Linie nach dem Träger der Schlüsselgewalt. Einerseits kann Tertullian sie ganz im Sinne der afrikanischen Tradition auf die "Kirche" (oder doch wenigstens die Konfessoren und Märtyrer) ausdehnen;[33] andererseits bestreitet er in der Polemik gegen den "Psychikerbischof" von De pudicitia das Recht jeder Ausweitung über die Person Petri hinaus: "Qualis es evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et: Dabo tibi claves, non ecclesiae; et: Quaecumque solveris vel alligaveris, non quae solverint et alligaverint. Sic enim et exodus docet. In ipso ecclesia extructa est, id est per ipsum, ipse clauem imbuit."[34]

III. Kapitel C.

Auch für Cyprian, dem das Bild unseres Verses im übrigen so geläufig zu sein scheint, liegt der Ton bei der Behandlung von Mt 16 an keiner Stelle auf dem mt. Baubild als solchem. Das "Bauen", als "Fundamentieren" verstanden, geschieht nach ihm (wieder ganz im Sinne der afrikanischen Bußtheologie) offenbar in der Schlüsselübergabe von Vers 19 als der entscheidenden Einsetzung des die Kirche tragenden Bischofsamtes. Hieran ist Cyprian im Kampf gegen Häresie und Schisma freilich sehr gelegen. Der dem Kirchenbau als Fundamentfels zugrundeliegende Petrus ist ihm von hier aus speziell in seiner Funktion als der "eine (und "erste") vor den "vielen" wichtig, als der biblische Typus der Einheit des Bischofsamtes, das die Einheit der Kirche als ganzer garantiert.[35] Unter dieser Perspektive hat der Streit um die der cyprianischen Argumentation zugrundeliegende bildliche Vorstellung: Petrus als "Fundamentfels" oder als "erster der gelegten Steine" kaum Aussicht auf eine klare Lösung.[36] Cyprian ist an einer näheren Ausführung des Baubildes überhaupt nicht interessiert. Für ihn ist Petrus der "Kirchenfels," weil ihm als erstem jene Vollmacht übergeben wurde, die in der Gegenwart, von den Bischöfen ausgeübt, das feste Fundament der Kirche darstellt.

Wie stark in Afrika das Nachdenken über die Mt-Stelle tatsächlich von Vers 19 ausging, zeigt noch einmal mit aller Deutlichkeit die antidonatistische Schrift Optatus' von Mileve. An keiner Stelle spielt er, der mit der "Petrusdoktrin" mehr als vertraut erscheint, auf das Baubild mit dem Petrusfundament an. Im Gegenteil - er löst sogar das Bild von den Hadespforten aus seinem Zusammenhang mit der Kirchenbauverheißung und verbindet es mit Vers 19: ".. contra quas portas claues salutares accepisse legimus Petrum,

principipem scilicet nostrum, cui a Christo dictum est: tibi dabo claues regni caelorum et portae inferorum non vincent eas."[37] Erst mit Augustin setzt innerhalb dieser afrikanischen Tradition eine eigentliche ekklesiologische Reflexion über das Baubild unseres Verses ein, hier nun freilich abgelöst sowohl von der Namengebung, als auch vom Schlüsselwort. Das Wort ist völlig für sich genommen, und wir sahen bereits, wie dann unter dem Eindruck fremder exegetischer "Schlüssel" die alte, bisher nicht reflektierte Gleichung petra=Petrus nicht mehr zu halten schien. Der feste Fels, auf dem die Kirche ruht, muß Christus selber sein.

Die ursprüngliche Übereinstimmung hinsichtlich der Gleichung petra=Petrus gilt jedoch nicht nur für den frühen Westen, sondern ebenso gut für den Osten. Gerade der richtunggebenden Auslegung des Origenes liegt diese Gleichung zugrunde, obwohl der Alexandriner mit seiner speziellen Lösung des Repräsentationsproblems (Petrus = alle, die den Petrusglauben teilen!) gleichzeitig die neuen Gleichungen der Antiochener, des Chrysostomus und Ambrosius vorbereiten half und überdies mit seinem Rekurs auf 1Kor 1o, 4 die erste Handhabe für das später siegreiche petra=Christus bot. Nicht nur so eindeutige Stellen wie Hom. in Exod. 5, 4,[38] Röm-Kommentar 5, 1o,[39] und der auffällige (interpolierte?) Schluß eines bei Klostermann mitgeteilten Katenenfragments zu Mt 16, 18[4o] sprechen für ein grundsätzliches petra=Petrus auch bei Origenes, sondern gerade auch der Text des Mt-Tomos, der andererseits so scharf gegen ein solus Petrus reagiert: "Wenn du aber meinst, auf Petrus allein sei von Gott die ganze Kirche gebaut, dann übersiehst du, daß auch die anderen Jünger gemeint sind."[41] Zweifellos greift

Origenes hier eine "falsche" Deutung an, die die Kirchenbauverheißung auf den "historischen" Petrus beschränken will. Ob er wirkliche Gegner im Auge hat oder einfach ein überkommenes Verständnis modifizieren will, läßt sich kaum ausmachen.[42] Aber ebenso deutlich ist, daß er damit keineswegs die Grundgleichung petra=Petrus als solche ablehnt; er polemisiert lediglich gegen ihr zu enges Verständnis. Wohl ist die Kirche "auf Petrus" als den Fels gebaut, aber es ist der glaubende Petrus, der als solcher für alle glaubenden Petroi steht, das Urbild des "vollkommenen Christen." Damit stoßen wir wieder auf das entscheidende Repräsentationsproblem. Origenes löst es in enger Anlehnung an Vers 16f als der Voraussetzung des Kirchenfelswortes: Petrus hat den wahren Glauben bekannt und deshalb kann von einem "Bau" der Kirche auf ihn gesprochen werden. Als Urbild aller Gläubigen ist Petrus Fels der Kirche - in dieser Lösung des Problems liegt Origenes' eigenster Beitrag zur Geschichte unseres Textes. Aber auch bei ihm bleibt der exegetische Rahmen des Verses unberücksichtigt. Als Erklärung des "neuen Namens", der dem historischen Apostel vom Herrn als Funktionsname beigelegt ist, hat er die Kirchenbauverheißung jedenfalls nicht verstehen wollen; seine Ableitungstheorien über den Petrusnamen sind Zeugen dafür.

Petra=Petrus - auch in der Folgezeit hielt sich der Osten zunächst an diese Grundlage. Ludwig konstruiert einen unnötig frühen Bruch mit der Tradition, wenn er nacheusebianischen Theologen wie Athanasius, Serapion von Thumis, Cyrill von Jerusalem ohne klare Zeugnisse ein petra=Christus oder petra=fides unterschiebt. Es ist zweifellos richtig, daß Euseb selbst mit dem petra-Christus seines Ps-Kommentars[43] und

daneben der höchst eigenwilligen Deutung des "Felsens" auf das göttlich inspirierte Wissen Petri[44] aus dem Rahmen fällt (nicht ohne zumindest die Ansätze zu beiden Deutungen bereits bei Origenes vorgefunden zu haben!).[45] Aber das Schweigen jener jüngeren Zeitgenossen gerade hinsichtlich der Identität der petra könnte im Gegenteil bedeuten, daß für sie ein spezielles Interesse an einer "neuen" Lösung nicht bestand und ihnen die überkommene Deutung auf "Petrus" als selbstverständlich erschien. Dann hat auch die Selbstverständlichkeit, mit der Ludwigs "Antiarianer" (Epiphanius, Didymus), der Kreis der Kappadokier (Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz) und die Syrer (aphraat, Ephräm) von der alten Grundgleichung ausgehen, nichts Überraschendes.[46] Die Akzente freilich beginnen sich langsam zu verschieben. Wie in Afrika die Bußfrage die Aufmerksamkeit zunächst auf Vers 19 lenkte, so ließen im Osten die ständigen Lehrstreitigkeiten das Moment des orthodoxen Glaubens Petri als eigentlichen Anknüpfungspunkt der Kirchenbauverheißung stärker hervortreten. "Er ist nach dem ihm vom Herrn verliehenen Geschenk der unerschütterliche und festeste Fels, auf den der Erlöser die Kirche baute. Nicht auf Simon den Fischer bezieht sich unser Lob, sondern auf seinen festen Glauben und die Befestigung der ganzen Kirche;"[47] Noch bleibt es klar beim petra=Petrus; aber ebenso deutlich beginnt sich das, was über den "Felsenmann" zu sagen ist, auf seinen Glauben zu konzentrieren. Petrus ist der Felsenmann, "der wegen des überragenden Glaubens den Bau der Kirche auf sich nahm," wie es in einem äußerst plastischen Wort des Basilius heißt.[48] Der Schritt zur petra=fides-Exegese der antiochenischen Schule, des Chrysostomus und später des Ostens allgemein liegt von hier aus sehr nahe.

III. Kapitel C.

Aber so stark diese Auslegung sich später auch auf die Antithese zum römischen petra=Petrus versteifte, ihrem Ursprung nach bildete sie nichts als eine Variante der alten Grundgleichung petra=Petrus. Als Hypostasierung des orthodoxen Glaubens Petri, der als pars pro toto, abstrahiert von der Person des Apostels, das beispielhafte Felsenelement bildet, knüpft sie an jene spezielle origenistische Lösung des Repräsentationsproblems an, die von Vers 16f ausging, um die Verheißung von Vers 18b zu erklären. Es ist von hier aus keineswegs abwegig, wenn im Osten auch im MA noch Spuren des ursprünglichen petra=Petrus nachwirken, ohne daß gleich an prorömische Tendenzen zu denken wäre. Etwa bei dem in die neuauflebenden Einigungsbestrebungen unter dem Pontifikat Leos IX. hineingezogenen Patriarchen Peter von Antiochien, der 1o54 in der Diskussion über die römische Tonsur bemerkt: "Auch wir kennen ja eine Tonsur, vor allem zur Ehre der Koryphäe der Apostel, Petrus, auf den Gottes große Kirche gebaut ist."[49)] Eine Anerkennung römischer Primatansprüche, die sich inzwischen längst auf die Gleichung stützen, läßt sich nicht eruieren. Es geht beim Gedanken an den "Kirchenfels" Petrus im Osten einfach um jenes archaisch-plastische Bild, das der Maler des ausgehenden 13. Jhs, zweifellos im Einklang mit älteren Traditionen, an die Kirchenwand von Ohrid im jugoslawischen Mazedonien gemalt hat: ein kräftiger Petrus, um den Hals einen Schlüsselbund, der auf seinen Schultern eine (stilisierte?) Kirche trägt und auf den Teufel tritt, den er mit Michael besiegt.[5o)] Das ist der "lebendige" Kirchenfels: ein starker Petrus, der den Bau der Kirche auf sich nimmt und trägt.[51)]

III. Kapitel C.

Gerade die aus Mt 16, 18 abgeleitete Vorstellung vom "kirchentragenden" Petrus dürfte im voraugustinischen Westen auch der gern verwendeten Bezeichnung Petri als "firmamentum ecclesiae" zugrundeliegen. Sie hat ihren Platz insbesondere bei Ambrosius[52] und erweist damit auch diesen als Zeugen der Grundgleichung petra=Petrus. Daß er im übrigen - zum wenigsten aus antirömischen Motiven - der westliche Hauptzeuge für die"neue" Deutung des Kirchenfelsens auf den Glauben Petri und jedes orthodoxen Christen ist, ändert nichts daran.[53] Gerade sein bewußtes Eintreten für ein petra =fides läßt sein unbeabsichtigtes Zeugnis zugunsten eines ursprünglichen petra=Petrus umso schwerer wiegen. Es zeigt sich dann, daß er sich mit seiner "neuen" Auslegung von einer allgemeinen, ihm offenbar geläufigen Tradition löst, ohne sich eines Widerspruchs bewußt zu sein. Ludwigs Bestreben, Ambrosius vom Strom des petra=Petrus ganz abzuschneiden und die Spuren der alten Gleichung als bloße rhetorische Abstraktion zu behandeln, geht wieder auf das grundsätzliche Mißverständnis zurück, als müsse ein petra=Petrus in der Deutung der Mt-Verse auf jeden Fall die römische Deutung meinen.[54] In Wahrheit schließt, wie wir schon sahen, die alte, nicht von Primatansprüchen bestimmte petra-Petrus-Exegese keineswegs ein petra=fides aus, sondern erscheint sogar als dessen Konsequenz.

Ambrosius hat übrigens die einfache bildliche Vorstellung vom kirchentragenden Petrus in einer seiner Hymnen in ein prägnantes Petrusepithet gekleidet: "petra ecclesiae": "Hoc (sc. gallo) ipse, petra ecclesiae/ Canente culpam diluit."[55] In dieser Form blieb sie ohne tiefere Reflexion auf die Repräsentationsprobleme im Volke vielfach lebendig; Petrus hieß der "Kirchenfels."

III. Kapitel C.

Wir erähnten bereits Hilarius' hymnischen Preis Petri mit den verschiednen Titeln: ecclesiae fundamentum, aedificationis petra, janitor coeli, oder auch den alten mozarabischen Hymnus: "O Petre, petra ecclesiae."[56)] Besonders gern bediente sich der Prediger der Formel. Ps. Petrus Chrysologus preist die Namengebung als eine "Praerogativa virtutis": "Ipse est ergo custos fidei, petra ecclesiae, janitorque coeli."[57)] Für Nicolaus von Clairvaux ist Petrus der, "den die Hand des Allmächtigen mit den Schlüsseln des Himmelreiches belehnte, dem der Vater die Herrlichkeit des Sohnes offenbart, auf den die Kirche gegründet ist, dem die Binde- und Lösegewalt übertragen wird, der die Himmel öffnet und schließt, was selbst von Cherubim und Seraphim nicht geschrieben steht;"[58)] und Odo von Cluny schiebt in sein Referat einer bekannten Leo-predigt ein paar Sätze ein, die einmal mehr alle die populären Titel Petri aufzählen: "primus domini confessor, petra ecclesiae, clavicularius regni."[59)] Es ist bezeichnend, daß auch Isidor von Sevilla in seiner höchst populären Biographiensammlung für Petrus die gleichen Titel bringt: "apostolorum princeps est, confessor primus Filii Dei et discipulus et pastor humani gregis, petra ecclesiae, clavicularius regni."[6o)] Man wird in solchen und ähnlichen Äußerungen eher eine Spiegelung des Petrusbildes in der Volksfrömmigkeit als einen Ausdruck reflektierter Deutung unseres Verses sehen.

Die plastischen Bilder der Volksfrömmigkeit wirken offenbar auch an den wenigen Stellen in der ma. exegetischen Literatur nach, wo Mt 16, 18 in irgendeinem Zusammenhang doch in dem Sinne benutzt scheint, daß auf die Person Petri die Kirche gebaut ist. Alkuin bemerkt zur Berufung des Andreas in seinem Joh-Kommentar: "Nisi forte et haec dignitas est Andreae, quia

Petri appellatur frater super quem erat postea fundanda ecclesia."[61] Auch Gerhoh von Reichersberg scheint ein solches unreflektiertes petra=Petrus vorauszusetzen, wenn er bei der Kommentierung von Ps 67, 17 sagt: ".. factus est et ipse mons magnus cum ei diceretur: Tu es Petrus etc."[62] Wichtiger ist jedoch, daß wir überall, wo es speziell um die Auslegung unserer Stelle selber geht, auch diese Exegeten auf der Seite des petra=Christus finden.

Das Fazit unseres Überblicks über die früheste Entwicklung der Kirchenfelsdeutung ist bedeutsam genug. Für die ältesten Ausleger in Ost und West war es keine Frage, daß die petra von Mt 16 ,18 mit Petrus zu identifizieren ist, und so blieb das petra=Petrus zunächst die Grundgleichung aller Auslegung unseres Verses selbst dort, wo "neue" Lösungen sich ankündigten. Freilich präsentiert sich dieses ursprüngliche Verständnis des Kirchenfelsens im Sinne des petra=Petrus keineswegs in Uniformität. Der Grund für Differenzierungen liegt in den verschiedenen Lösungen des Repräsentationsproblems der Petrusgestalt. Zwei Typen heben sich klar voneinander ab: die afrikanische Anschauung, nach der von Vers 19 aus Petrus als privilegierter Amtsträger erscheint, auf den als solchen die Kirche gebaut ist, und die östliche, nach der von Vers 16f aus Petrus als der "Glaubende" zum Kirchenfels erklärt wird, so daß in der Folge dieser Glaube selbst zum Äquivalent der petra werden kann. Beide Typen setzen sich über den exegetischen Tatbestand hinweg, nach dem das Felsenwort als Namenerklärung mit der Namengebung in Vers 18a aufs engste zusammengehört. Sie tragen beide ein spezielles Gegenwartsinteresse von außen an den Text heran. In Afrika ist es das Bußproblem, das zur stärkeren Beachtung von Mt 16, 18f

zwingt, im Osten das des "rechten Glaubens," das den Griff nach Mt 16, 16ff begründet. Erst bei Augustin finden wir, vielfach in der Linie origenistischer Ansätze, die selbständige - allzu selbständige! - exegetische Reflexion über das Baubild unseres Verses mit dem Ergebnis, daß von nun an der Siegeszug einer "neuen" Grundgleichung unseres Verses im Westen beginnt: Christus=petra!

b. Wie aber steht es nun mit dem spezifischen Gebrauch des petra=Petrus zum Primatbeweis des römischen Bischofs als des wahren und einzigen Nachfolgers Petri? Welche Rolle spielt die "römische" Deutung in der Entwicklung der ersten Jhe? Wenn Ludwig in seiner bisweilen etwas "geräuschvollen" Art[63)] behauptet, für die Mt-Stelle sei Rom einzig und allein der Boden gewesen, in dem sie Wurzel schlagen und wachsen konnte,[64)] so zeigt sich darin angesichts des vorgelegten Materials erneut der Zirkelschluß seiner Methode: was zu beweisen wäre, wird unbewiesen vorausgesetzt. Nur weil ihm Mt 16, 18f als die "Primatworte" gelten, muß Rom der wahre Mutterboden ihrer Exegese sein.

Wenn wir von unserer Übersicht über die ältesten petra=Petrus-Deutungen im vorigen Paragraphen ausgehen, so ist unschwer zu erkennen, daß die römische Deutung ihrer Struktur nach als eine Spezialisierung des afrikanischen Typs angesprochen werden kann. Nicht das petra=Petrus als solches ist dabei entscheidend, sondern die spezielle Lösung des Repräsentationsproblems: Petrus steht hier als Empfänger einer Sondervollmacht, die sich in der Sukzessionsreihe der römischen Bischöfe fortsetzt.

Diese genetische Bild findet seine Bestätigung am tatsächlichen Gang der Auslegungsgeschichte, soweit

sie für uns erkennbar ist. Nach unsern Quellen dürfte Stephan I (254-57)[65] der erste Papst gewesen sein, der Mt 16, 18f offiziell in den Mund nahm und auf die besondere Prärogative seines Bischofsortes bezog. Seine Argumente lassen sich im übrigen nur aus sekundären Reaktionen erschließen, so daß die Basis für ein klares Bild ohnehin schmal genug bleibt. Cyprians Briefsammlung liefert das Material.[66] In seiner schriftlichen Stellungnahme zur afrikanischen Ketzertaufsynode von 255[67] (Cyprian berichtet, der Papst habe in seinem Brief außer der Tauffrage "cetera vel superba vel ad rem non pertinentia" behandelt) scheint Stephan die allgemein anerkannte Grundgleichung petra=Petrus so ausgelegt zu haben, daß die Nachfolge des Kirchenfelsens Petrus im Sinne seiner einzigartigen "primatialen" Vollmacht an den Bischofsort Rom gebunden sei, dessen cathedra allein die wahre Cathedra Petri sein könne.[68] Falls in dieser Darstellung nicht bewußt entstellende Propaganda im Spiel ist,[69] hätte Stephan die Metapher von Petrus als dem Fundamentfelsen der Kirche dadurch "römisch" gefüllt, daß er zunächst das Moment der Machtübertragung in den Vordergrund rückte, diese auf die "Nachfolger Petri" in Rom beschränkte und damit die grundsätzliche Überlegenheit einer römischen Entscheidung über die eines anderen Bischofs begründete. Bedeutsam daran ist vor allem, daß diese Auslegung offensichtlich auf dem erst von Cyprian selber in der Deutung unserer Verse zur Verfügung gestellten Vokabular beruht. Auch Cyprian denkt ja (in der Linie der afrikanischen Tradition) von Vers 19 her an eine "Machtübertragung" im Sinne der Bußgewalt, die "Nachfolger" auf dem Stuhle Petri visiert; aber für ihn liegt diese Nachfolge beim Gesamtepiskopat, nicht dem "Spezialfall" Rom.

III. Kapitel C.

"Cathedra Petri" ist der Sitz jedes rechtmäßigen Bischofs, der in der communio der Gesamtkirche steht.[7o] Alle die Wendungen, die in Cyprians Exegese von Mt 16, 18f bereits ihren Platz hatten - "cathedra Petri," "super quem", "Primatus" -, gewinnen bei Stephan ein neues Gesicht, werden umgedeutet und auf Rom spezialisiert. Sein römisches Primatialbewußtsein fand in diesen auf afrikanischem Mutterboden gewachsenen exegetischen Gedankengängen zum ersten Mal die Möglichkeit einer biblischen, und damit direkten göttlichen Begründung. Es scheint, daß wir der Genesis der römischen Deutung unserer Stelle damit recht nahe kommen. Die "primatiale" Deutung von Mt 16, 18f an dieser frühesten Stelle, wenn sie bei der schwierigen Quellenlage überhaupt als solche gelten darf, hat ihren Ursprung in einer Uminterpretation exegetischer Formeln Cyprians![71]

Alle Versuche, einen "primatialen" Gebrauch der Stelle bei Stephans Vorgängern nachzuweisen, beruhen auf Hypothesen, die von der Voraussetzung ausgehen, daß,wo immer in frühchristlicher Zeit ein römischer "Vorrang" in Anspruch oder Anerkennung sichtbar wird, Mt 16, 18f im Spiele sein müsse. Ein Vorrang Roms ist aus verschiedenen Gründen sicher sehr früh bereits vorhanden,[72] nicht ohne Zusammenhang mit der Vorstellung vom Apostelpaar Petrus und Paulus als Gründer- und Martyriumsgenossen der römischen Gemeinde,[73] aber seine Bindung an die "primatiale" Auslegung von Mt 16, 18f - das muß mit aller Schärfe festgehalten werden - ist nach Ausweis der Texte vor 25o überhaupt nicht bezeugt und entbehrt selbst für dieses Datum der letzten Sicherheit. Die Annahme einer primatialen Verwendung von Mt 16, 19 im Zuge einer "stärkeren Be-

wertung der hierarchischen Stellung Petri" in Rom zur Zeit des Irenaeus bleibt ebenso bloßes Axiom wie der indirekte Schluß aus dem Verhalten Viktors im Osterfeststreit,[74] und auch die Überinterpretation von Tertullian, De praescr. 32 (sie wird nicht besser durch die Hypothese, daß Tertullian hier eine "Lesefrucht aus der pseudoklementinischen Ep. ad Jac." biete!)[75] beweist nichts über einen frühen "römischen" Gebrauch der Stelle. Auch und gerade in den römischen Bußstreitigkeiten unter Kallist zu Beginn des 3. Jhs deutet nichts auf die primatiale Heranziehung von Mt 16, 18f - im Gegenteil: in der biblischen Begründung, die Kallist nach Hippolyt seiner Verkündigung einer Rekonziliationsmöglichkeit für Unzuchtsünder gegeben hat, fehlt die Stelle, und es scheint mehr als kühn, mit Ludwig in diesem Schweigen einen Beweis dafür zu sehen, daß "die Stelle damals schon in Rom ausschließlich mit der Primatialdoktrin in Verbindung gebracht wurde und deshalb für sonstige theologische Begründungen nicht mehr in Betracht kam."[76] Nicht nur Stephans zögernder Griff nach der Stelle, der deutlich auf den cyprianischen Formeln beruht und von einer "primatialen" Benutzung der Mt-Verse bei seinen Vorgängern nichts ahnen läßt, sondern viel mehr noch das auf ihn folgende 100-jährige Schweigen der "römischen" Deutung liefern den Gegenbeweis.[77]

Die eigentlich römischen Horizonte der Auslegung von Mt 16, 18f beginnen sich erst bei Papst Damasus I. (366 - 84) abzuzeichnen.[78] Vielleicht schon in seinem Schreiben an das Konzil von Aquileja (381),[79] höchstwahrscheinlich aber auf einer römischen Synode des Jahres 382, von der ein Aktenfragment im Decretum Gelasianum erhalten sein dürfte,[80] behandelt er Mt 16, 18f als Schriftbeweis für die göttliche Einsetzung des

römischen "Primats" und setzt damit die Auslegung der Grundgleichung petra=Petrus endgültig auf das Geleise, das seither den Unterbau der römischen Primatialdoktrin bildet. Erst durch die ergänzend zur Grundgleichung hinzutretende spezifische Lösung des Repräsentationsproblems: petra=Petrus=Rom, wird es möglich, die römische Kirche und ihren Bischof zum Empfänger der machtverleihenden Verheißung von Mt 16, 18f zu erklären. Schon Cyprian hatte ja das alte petra=Petrus durch die Festlegung des symbolischen "Petrus" auf den ersten mit autoritativer Bußvollmacht ausgestatteten "Bischof" innerhalb der Sukzession aller Bischöfe erweitert: petra=Petrus=Bischofskirche. Das "Römische" an der Interpretation des Damasus liegt in der Konzentration jener allgemeinen Bischofsreihe auf eine Sukzession - die römische: petra=Petrus=römische Kirche! Über das bloße petra=Petrus unseres Verses hinaus ist die Ineinssetzung von Petrus und Papst als des Vertreters der Romana Ecclesia vollzogen, und damit ist der charakteristische Zug der "römischen" Deutung in die Exegese unseres Verses eingeführt.

Die Sicherung der Personalunion Petrus-Papst mußte also zunächst, solange die Grundgleichung petra=Petrus noch in Geltung stand, ein vordringliches Anliegen der "römischen" Deutung bleiben, wenn anders die Mt-Verse zum Primatbeweis des römischen Bischofs herangezogen werden sollten. Ihren Höhepunkt und Abschluß erreichte die hier zu verfolgende Entwicklung innerhalb der römischen Auslegung mit Leo I. (44o - 6o). In seiner Petrusdoktrin stellt der Dreitakt petra=Petrus=Rom die letzte und absolut logische Konsequenz aus dem Mt-Text selbst dar.[81)]

In seinen berühmten Jubiläumspredigten zum Fest seiner Thronbesteigung ("In cathedram S.Petri") hat

Leo unsere Stelle immer wieder ausführlich erklärt. Die klare und großartige Exegese bewegt sich unter sorgfältiger Berücksichtigung anderer Möglichkeiten konsequent auf die römisch umgeprägte cyprianische Begrifflichkeit zu: "unus Petrus," "sedes apostolica," "principalitas." Sie ist zunächst - ganz im Sinne der Mt-Komposition - streng "petrinisch" ausgerichtet. Die Aussagen aller drei Verse des Petrusmaterials sind ausschließlich auf die Person Petri bezogen: Nur ihm kommt der neue Name zu als Belohnung für sein Bekenntnis, auch wenn die Ableitung des Namens von der petra Christus anerkannt werden muß.[82] Er allein ist der starke Fels, auf dem der "ewige Tempel" der Kirche ruht, auch wenn es im eigentlichen Sinne sein Bekenntnis des Glaubens ist, das von den Unterweltspforten nicht überwältigt wird.[83] Er erhält als der eine die Schlüssel, gerade damit in diesem seinem besonderen Privileg die "forma" für alle Kirchenleiter sichtbar werde.[84] Auf dieser Basis baut sich nun die "römische" deutung mit ihren zwei Charakteristika auf. Zunächst sichert Leo den Charakter der ganzen Stelle als einer Vollmachtsübertragung. Petrus ist nicht nur der "Glaubende," sondern der in Vers 18 enthaltene Belohnungsgedanke macht ihn gleichzeitig zum Empfänger besonderer Verheißung: "Du bist Fels, weil du durch meine Kraft gestärkt wirst, mit mir in Gemeinschaft das zu teilen, was mir durch meine Macht zu eigen ist."[85] Teilhabe am Namen ist Teilhabe an der Macht, wie das privilegium Petri von Vers 19 zeigt. Das ist Leos Deutung der im Namen sichtbar werdenden engen Beziehung Petri zu Christus. "Seine Stellung ist eine vor den übrigen (Aposteln) so bevorzugte, daß er Fels genannt, daß er als Fundament

verkündet, daß er als Türhüter des Himmelreichs eingesetzt wird. Er ist als Richter mit der Binde- und Lösegewalt eingesetzt; sein Richter~~stuhl~~urteil hat auch im Himmel Bestand. Durch die Geheimnisse der ihm beigelegten Namen sollen wir erkennen, wie innig seine Verbindung mit Christus ist."[86] Der zweite, wichtigere Gedanke, die Identität dieses Petrus mit dem römischen Bischof aller Zeiten, ergibt sich organisch aus der Exegese. "Stärke" als tertium comparationis des Petrusnamens und des Felsenbildes von Vers 18 verlangt den Begriff der "Dauer;" das Verbum "manere" ist ein Lieblingswort Leos in diesem Zusammenhang. Damit ist aber die Brücke zur Gegenwart der Petrusverheißung geschlagen. "Die Stärke des Fundaments, über dem die Kirche in ihrer ganzen Höhe aufgebaut ist, gerät nicht ins Wanken durch des Tempels Last..; denn die Festigkeit jenes Glaubens, die an dem Apostelfürsten gepriesen wurde, ist eine immerwährende, und wie immerdar bleibt, was Petrus von Christus geglaubt, so bleibt auch immerdar, was Christus in Petrus eingesetzt hat."[87] In zwingender Logik drängt die Auslegung von der Felsenstärke über die Dauer zum Gedanken des Petrus vivus, des heute lebendigen Petrus. "Es bleibt also die Anordnung der Wahrheit, und der hl. Petrus hat das übernommene Steuerruder der Kirche nicht verlassen, denn er verharrt in der empfangenen Felsenstärke."[88] Wenn aber Petrus lebt - wo ist er in der Gegenwart zu finden? Sicher dort, wo sein Glaube bekannt wird; ist er doch mit seinem Bekenntnis der Prototyp des Glaubenden schlechthin: "In der ganzen Kirche spricht Petrus täglich: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, und jegliche Zunge, die den Herrn bekennt, ist durch dieses Wortes Lehrgewalt geweiht. Dieser Glaube besiegt den Teufel und

löst die Bande anderer, die von ihm gefesselt sind..".[89] Aber wenn er auf Grund seines Glaubens mit der Vollmacht des Richtens belohnt wurde, dann auch dort, wo "gerechtes Gericht" ergeht, vielleicht sogar in einem sehr weiten Sinne: "Das Recht dieser Vollmacht ging ja auch an die anderen Apostel über, und der Erlaß dieses Dekrets (Mt 16, 19!) war für alle Führer der Kirche gemeint."[90] Aber nun ist es ja das Besondere an der Mt-Stelle, daß der Glaubende und Richtende hier der eine Petrus ist - vor und neben allen anderen. Die Bevorzugung dieses einzelnen ist das Zeichen der Einheit von Glauben und Richten in der Kirche. Dieses Einheitszeichen, das aus Mt 16, 18f hervorleuchtet, wird in der Gegenwart sichtbar in der Cathedra Petri in Rom! Wenn Petrus tatsächlich noch immer das Ruder in der Hand hält, dann übt er die Macht seines Glaubens und Richtens von seiner Cathedra her aus. Das ist die Proklamation Leos. Es ist zugleich seine Selbstinterpretation. "Wenn wir etwas Rechtes tun.., dann ist es dessen Verdienst, auf dessen Stuhle seine Macht fortlebt und sein Ansehen leuchtet."[91] In ihm, dem Papst, spricht Petrus selbst. "Wenn wir also unsere Ermahnungen Eurer Heiligkeit zu Ohren bringen, dann seid gewiß, daß der spricht, an dessen Stelle wir stehen."[92] Vicarius Petri - mit diesem Selbstbewußtsein der Päpste war der Dreitakt der "römischen" Deutung unseres Verses vollendet: petra=Petrus=Rom.

Leo hat die Grundlinien der Exegese von Mt 16, 18f im Sinne des Primatbeweises vorgezeichnet und durch seine Lehre von der mystischen Personalunion Petri und des Papstes an der entscheidenden Stelle kraftvoll unterbaut. Und schon zu seinen Lebzeiten zeigte sich, daß diese Doktrin nicht nur Anspruch blieb. Der Ruf der Konzilväter von Chalkedon nach der Verlesung

des Tomos: "Petrus per Leonem locutus est,"[93] ist die Bestätigung, daß dieser Anspruch bereits gehört wurde. Daß diese Selbstinterpretation des Papsttums: "papa Petrus ipse," im Bewußtsein der Gläubigen noch mancher Entwicklung fähig war, zeigt die weitere Geschichte.[94] Erst mit der Petrusverehrung der jungen christlichen Völker wie Franken und Angelsachsen wurde die Identifizierung Petri mit dem Papst Allgemeingut der Massen und konnte ihre breite Wirkung auf die Christenheit des Westens durchs ganze MA hindurch entfalten.

Für unsere Betrachtung bleibt wichtig, daß das alte petra=Petrus unserer Stelle erst mit der über Damasus zu Leo führenden Linie ihren Platz im Primatbeweis erhielt. Die späteren Päpste übernahmen natürlich ausnahmslos diese Deutung und beriefen sich auf sie, wo immer es ihnen um den Primatbeweis zu tun war. Ihr Festhalten und Weiterbauen am römisch gedeuteten petra=Petrus schließt jedoch nicht aus, daß selbst sie bisweilen die Grundgleichung verlassen und den "Felsen" im Kirchenbaubild von einer der Konkurrenzgleichungen her deuten. Ein Beispiel liefert der von Kardinal Humbert im Namen Leos IX. an den Patriarchen Michael von Konstantinopel gerichteten Brief, der einen Ausgleich zur östlichen Deutung versucht: Selbstverständlich sei Christus "Fundament" der Kirche. Niemand beweise dies besser als Petrus, der selbst mit seiner Todesart noch seine Unterordnung unter Christus bezeugt. Aber eben - Petrus ist doch der dem Grundstein im Fundament am nächsten stehende Quaderstein. Aufgesetzt auf den Grundstein trägt er das Gewicht des ganzen Baues mit unerschütterlicher Festigkeit (wir kennen das Bild vom "kirchentragenden" Petrus!). Für das Problem von Mt 16, 18 ergibt sich

dann eine Additionslösung: "So ist die hl. Kirche auf den Felsen, dh Christus, und auf Petrus oder Cephas, den Sohn des Johannes, der früher Simon hieß, gebaut.. und kann nicht überwunden werden."[95] Wir werden dieser "kompromißlichen" Verlegenheitslösung auch sonst im Westen begegnen. Wie weit ein Papst im Zugeständnis an andere petra-Deutungen gehen konnte, zeigt das Spiel mit der petra=Christus-Deutung in der Bulle "Unam Sanctam" Bonifaz' VIII.: "Wenn diese Autorität auch einem Menschen gegeben und durch einen Menschen ausgeübt wird, so ist sie doch nicht menschliche, sondern göttliche Vollmacht, durch göttlichen Mund Petrus verliehen und ihm und seinen Nachfolgern in Christus selbst, den er bekannt hatte, als Felsen befestigt, als der Herr zu Petrus sagte: Was immer du binden wirst usw."[96] Eine solche Sorglosigkeit der Deutung des Kirchenfelsens gegenüber wäre unverständlich, wüßten wir nicht, wie stark die Konkurrenzdeutungen zum petra=Petrus von der exegetischen Tradition her Gehör verlangten. Auch die Päpste mußten mit ihnen rechnen.

Im eigentlichen Primatbeweis freilich konnte es keine Alternative geben. Jede Benutzung von Mt 16, 18f verlangte hier unabdinglich das petra=Petrus als Grundlage der "römischen" Deutung. So mußten denn, ganz abgesehen von den Päpsten, auch die ma. Theologen, wo immer sie in irgendeinem Zusammenhang den Primatbeweis aus Mt 16, 18f zu führen hatten, sich wohl oder übel der alten Grundgleichung bedienen, auch wenn sie exegetisch eine andere Kirchenfelsdeutung vorziehen mochten. Der Primatbeweis ist in der ma. Literatur tatsächlich der einzige Ort, an dem sich die alte Grundgleichung petra=Petrus gegen den siegreichen Strom der augustinischen und östlichen Konkurrenz-

deutungen behaupten konnte; Petrus selber als der Kirchenfels - diese Deutung ist nur dort zu finden, wo es darum geht, seinen Nachfolgern die Prärogativen des Apostelfürsten zu vindizieren.

Dies ist natürlich überall dort der Fall, wo man in irgendeiner Entscheidung an den Papst appellieren muß. Es gehört zum Stil solcher Hilfsgesuche, daß man zu Beginn durch Rekurs auf den Primatbeweis seine Ergebenheit bezeugt. Schon Hieronymus hat in seinen berühmten zwei Episteln an Damasus[97)] aus den zwei Gleichungen: petra=Petrus und Petrus=Ecclesia Romana den mathematischen Schluß gezogen, daß die Kirche auf den Fels des Stuhles Petri gebaut sei. "Ich folge in erster Linie niemenadem als Christus, und verbinde mich (deshalb) mit deiner Seligkeit, dh dem Stuhle Petri, in Gemeinschaft; ich weiß, daß auf diesen Felsen die Kirche gebaut ist."[98)] Diese etwas überschwängliche Petrusdoktrin entspricht freilich nicht ganz seinen sonstigen Äußerungen zu Mt 16, 18.[99)] Wohl deutet er, ganz im Sinne der Tradition, den Kirchenfelsen mehrfach auf Petrus,[1oo)] geht aber in keinem Falle auf das Repräsentationsproblem ein. Offenbar genügt es ihm, an die Person Petri im historischen Sinne zu denken und für Folgerungen offen zu lassen; eine römische Neigung wird man trotzdem konstatieren dürfen. Weitgehende Schlüsse aus jener Briefstelle sind freilich unangebracht. Das Auftauchen des petra=Christus auch bei Hieronymus im Gefolge der Ableitungsthese für den Petrusnamen isoliert jene superrömische Äußerung noch mehr und mahnt zur Vorsicht.[1o1)]

Für die römische petra=Petrus-Deutung als captatio benevolentiae brauchten wir hier nur einige Beispiele zu geben. Rufus schreibt an Bonifaz II.: "Dir kann der nicht fern sein, der zum ewigen Hirten der Schafe bestellt wurde, oder irgendeiner Kirche seine Fürsorge

III. Kapitel C.

Alkuins gegen Felix von Urgel und den spanischen Adoptianismus beleuchtet die Situation: Gegenüber der Häresie die ständig "Neues" suche, definiert Alkuin zunächst die Rechtgläubigkeit als Festhalten an der Tradition, die nur in der Großkirche unter Rom gewahrt werde. Christus kann doch nicht auf einen so kleinen Kreis wie die häretische Gemeinde beschränkt werden! Und wo bleibt die Petrusvollmacht von Mt 16, 18f? "Ist etwa diese Vollmacht von ihm genommen und dir übertragen, als ob auf dich am Ende der Zeit und am Drehpunkt der Welt eine neue, mit den apostolischen Traditionen nicht übereinstimmende Kirche gebaut werde? Hüte dich wohl, ehrwürdiger Bruder, daß dieser dein Bau nicht auf Sand geschehe..., sondern sammle deine Schafe mit dir im Schafstall Christi, die er wegen des ruhmreichen dreifachen Bekenntnisses dem Apostelfürsten Petrus zum Weiden anvertraute!"[105] Es geht um die Einheit der Kirche: "Die über die ganze Welt in Glauben und Liebe verstreute Kirche Christi muß eine sein. Eins von beiden: entweder ist sie in der ganzen Welt auf den Felsen gebaut, wie wir glauben und bekennen, oder aber auf Felix und seine wenigen Anhänger..."[106] Der Felsen der einen Kirche ist Petrus, und dieses Zentrum der Einheit ist sichtbar in Rom. Die Alternative heißt: "auf den Felsen" oder "auf die Häretiker." Es ist fast mit Händen zu greifen, daß hier der alte cyprianische Mutterboden der römischen Deutung wieder zum Vorschein kommt. Wo gegen Schisma und Häresie das "super unum aedificatur ecclesia" wichtig wird, stellt sich der cyprianische Gedanke vom einen Petrus als dem symbolischen Centrum unitatis ohne weiteres ein, und die Grundgleichung petra=Petrus, jetzt freilich als Teil des römischen Primatbeweises, hat wieder ihren Platz. Mehrfach hören wir im MA gegenüber der Gefährdung der Einzeit,

nicht widmen, da wir lesen, daß in ihm das Fundament der ganzen Kirche ruht."[102] Selbst ein so unabhängiger Kirchenfürst wie Hinkmar von Rheims kann im gegebenen Moment dem Papst gegenüber beteuern: "daß der Herr, wie er ja die ganze Erde besitzt und die Herrschaft gibt, wem er will, auch selbst auf das Fundament des apostolischen Felsens die Kirche gegründet hat, die er vor der Passion und nach der Auferstehung dem Petrus zu spezieller Fürsorge übergeben hat, und zwar mit einzigartigem Privileg, und in ihm seinen Nachfolgern. Wer diese sedes ehrt, ehrt Christus selbst."[103] Der Gedanke der cura gregis, die Petrus mit Joh 21, 15ff überbunden ist und die schon Leo I. als ein Privileg des Papstes in Anspruch nahm, spielt in diesem Zusammenhang immer wieder eine Rolle. Teilweise weiten sich diese Ergebenheitsadressen zu längeren Diskursen aus, wie in der Anrede des Erzbischofs Sigfrid von Mainz an Papst Alexander II., die schließlich in dem Satz gipfelt: "Wenn auch die ganze Kirche im allgemeinen auf dem Fundament der Apostel und Propheten ruht und zum Eckstein den Herrn Jesus Christus hat, so trägt doch speziell jener große Petrus gemäß der Festigkeit seines Namens und der Stärke seines Glaubens und Bekenntnisses ihren ganzen Bau, vom Herrn dazu auserwählt dort, wo es heißt: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen."[104]

Größere praktische Bedeutung hatte der Primatbeweis und mit ihm das römisch gedeutete petra=Petrus im Kampf gegen Häresie und Schisma. Hier mußte der Anspruch der römischen Großkirche als der "einen" gegen Auflösung und Zersplitterung verteidigt werden, und dabei bot das biblische Argument aus Mt 16, 18f ein willkommenes Hilfsmittel. Die Argumentation

daß um der Einheit willen Christus die Kirche auf einen gebaut hat,[107] "damit alle auf Erden erkennen, daß, wer sich von der Einheit des Glaubens oder der Gemeinde trennt, von Christus getrennt ist."[108] Daß bei dieser "cyprianischen" Argumentation sogar der römische Akzent des petra=Petrus einmal völlig in den Hintergrund treten kann, zeigt eine Stelle im anit-häretischen Werk Hugos von Amiens, der wie Cyprian den Kirchenfelsen Petrus als Typ des Bischofamtes schlechthin bezeichnet: "Von jenem Felsen (sc. dem Amt des Bischofs), auf den die Mutter Kirche gegründet ist, ... strömen reichlich die Wasser."[109]

Eine wichtige Stelle nimmt das petra=Petrus des aus Mt 16, 18f geführten Primatbeweises naturgemäß auch in der kanonistischen Literatur des MAs ein. Es bedürfte einer eingehenden Spezialuntersuchung, um die verwickelte Lage genau zu klären.[110] Soviel allerdings ist klar: Zwar enthalten das Decretum Gratiani und die späteren Kanonessammlungen alle wesentlichen päpstlichen Dokumente (mit Einschluß der Pseudoisidoriana), die Mt 16, 18 im Sinne des petra=Petrus=Rom als Primatbeweis verstehen, und auch die Kanonisten benutzten die römische Deutung unseres Textes ausgiebig. Johannes von Damascus, ein Basler Konzilstheologe, dürfte an diese Literatur denken, wenn er sein petra=Christus gegen die dort "gewöhnliche" Meinung verteidigt: "Die Wahrheit ist, daß Christus die Kirche auf den Felsen gründete, welcher Christus war, und nicht auf Petrus gemäß der gewöhnlichen Meinung der Lehrer."[111] Die kanonistische Literatur (und ihre Lektüre ersetzte weithin im Spät-MA alle andere theologische Lektüre - einschließlich die der Bibel!) konnte tatsächlich den Eindruck erwecken, als sei das petra=Petrus in der römischen Deutung opinio recepta.

Aber auch hier liegen die Dinge nicht so eindeutig. Schon F. Gillmann hatte bei einzelnen Kanonisten Abweichungen in der Auslegung des "Kirchenfelsens" von Mt 16 entdeckt,[112] und Tierney konnte das Material noch beträchtlich vermehren.[113] Gratian selbst kannte neben dem petra=Petrus das petra-fides oder auch petra=Christus und beweist damit, daß der Einfluß der exegetischen Schlüssel bis in die Domäne der autoritativen kirchlichen Rechtsliteratur reichte und selbst hier das petra=Petrus und damit den aus Mt 16, 18f geführten Primatbeweis zugunsten christologischer Lösungen relativieren konnte.

Dies nämlich muß nun angesichts der geschilderten Entwicklung als die erstaunlichste Tatsache festgehalten werden: in der eigentlich exegetischen Literatur des gesamten MAs existiert das petra=Petrus überhaupt nicht, weder in der Auslegung der Mt-Stelle, noch sonst im biblischen Baubild, und damit hat auch der Primatbeweis aus Mt 16, 18f in ihr keine Stelle. Statt einer petrologischen Aussage fand der ma. Exeget im Gründungswort der Kirche durchweg eine christologische Aussage: auf Christus, den Felsen, ist die Kirche gegründet. Innerhalb der exegetischen Diskussion hielt es schwer, überhaupt eine Beziehung Petri zum Kirchenbaubild zu rechtfertigen, nachdem durch Augustins exegetische Schlüssel das Fundamentbild so eindeutig auf Christus festgelegt schien. Man lese dazu Berengaud, der in seinem Apokalypsenkommentar (9.Jh) noch einmal das traditionelle alte petra=Petrus gegen die Hochflut der "neuen" Deutungen zu verteidigen sucht: "Man hat mich getadelt, daß ich in Mt 16, 18 Petrus als das Fundament der Kirche bezeichnet habe. Wenn Petrus Fundament der Kirche ist wie die

übrigen Apostel - und das zeigt ja unser Schriftwort (sc. Offb 2o, 14) -, dann ist die Kirche auf ihn und die übrigen gebaut. Wenn die Kirche aber nicht auf Petrus gebaut ist, dann auch nicht auf die übrigen. Dann aber wäre das Wort des Johannes falsch, daß die zwölf Apostel die zwölf Fundamente der Kirche seien. Gegen unser Verständnis verfängt auch nicht das Argument aus 1Kor 3, 11. Petrus und Christus Jesus sind nämlich nicht verschiedene Fundamente, da Petrus ja ein Glied Christi ist, wie er selbst zu seinen Jüngern sagte: Ihr in mir und ich in euch. Denn Christus ist das Fundament aller Apostel, und so sind auch sie die Fundamente derer, die durch sie glauben."[114] Im Grunde ist dieses Argument, Petri Stellung wenigstens als zweites Fundament nach Christus, die einzig mögliche exegetische Lösung des Dilemmas geblieben, wo man sich nicht auf die eher hilflose als konsequente Nebeneinanderstellung verschiedener Kirchenfelsdeutungen zurückziehen wollte.[115] Ein Musterbeispiel für die vorsichtige Dialektik, die nötig war, um das petra=Petrus in irgendeiner Form gegenüber der Vorstellung von Christus als dem Fundamentfels zur Geltung zu bringen, bietet die Petrushomilie des Radulph ardens. Auch sie muß mit dem christologischen Obersatz beginnen - "Christus petra" - und nur sekundär, über die Ableitungsthese des Petrusnamens, kann es dann auch zur Konklusion kommen: "Also ist auf Petrus die Kirche gegründet, da er sie ja in seinem Amt, Verdienst, Predigen, Beispiel, in seiner Fürsorge und seinem Eintreten trägt."[116] Eine klarere Aussage war hier erst mit den Mitteln der scholastischen Dialektik möglich. Thomas von Aquin führt sie in klassischer Weise vor. Auch er beginnt mit dem petra=Christus und

benutzt die Namensableitung als Brücke. Dann erst kann er als "alia expositio" das "super te petram" nennen. "Aber wie? Sind Christus und Petrus Fundament? Man muß antworten, daß Christus es secundum se ist, Petrus aber, insofern er das Bekenntnis zu Christus hat, insofern er sein Stellvertreter ist."[117] Bonaventura faßt diesen Gedankengang in den kurzen Satz: "Alle Festigkeit der Kirche selbst stammt aus der Stärke der einen petra und des einen Petrus, der Stellvertreter der petra ist; des zum Zeichen ist dem Petrus gesagt: Und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen."[118]

Wir fassen zusammen: Abgesehen vom Primatbeweis, der seit den Zeiten des Damasus und seiner Nachfolger aus Mt 16, 18f mit Hilfe der Doppelgleichung petra=Petrus=Rom geführt wurde, hat das alte petra=Petrus als exegetische Grundgleichung unseres Verses seinen Platz im Denken des ma. Auslegers der Stelle verloren. Die siegreichen Konkurrenzdeutungen auf Grund der exegetischen Schlüssel des Kirchenbaubildes beherrschen das Feld und lassen erkennen, daß Mt 16, 18 im MA weit davon entfernt war, ausschließlich als "Primatwort" gelesen zu werden. Im Gegenteil - wenn der Exeget nicht einmal die Grundgleichung petra=Petrus als verbindlich anerkannte, fehlte selbst die einfachste Voraussetzung für ein "primatiales" Verständnis des Kirchenbauwortes. Ein petra=Fides oder petra=Christus, auch wenn diese Gleichungen mit der Intention des Mt-textes nichts gemein haben, mußte vielmehr fast automatisch dazu führen, daß das Wort als einer der Belegtexte zur christologischen Begründung der Ekklesiologie behandelt wurde. Bei der Mehrzahl der ma. Exegeten und Theologen ist dies der Fall.

3. "Petra = Fides"

a. Am Anfang des Nachdenkens über den Kirchenfels von Mt 16, 18 steht die klare exegetische Gleichung petra=Petrus. Freilich nicht in einer einheitlichen Auffassung: Wir sahen, daß sich bereits in der frühen Benutzung der Stellen Differenzen abzeichnen, die auf der unterschiedlichen Lösung des in der Petrusgestalt beschlossenen Repräsentationsproblems beruhen, und daß auch die "primatiale" Deutung der Grundgleichung nur ein Trieb (dazu ein relativ später!) unter anderen war. Die "neue" Gleichung petra=fides gehört grundsätzlich in den gleichen Rahmen; sie ist ein Ableger, eine sekundäre Entwicklung des petra=Petrus auf Grund einer speziellen Lösung des Repräsentationsproblems. Petrus der Kirchenfels ist hier interpretiert als Symbol für den Glauben, und genau wie die römische Deutung des Petrussymbols hatte auch diese Akzentuierung der fides ungeheure Folgen. Im lateinischen MA spürt man von einem sekundären Charakter des petra-fides gegenüber der Grundgleichung nichts mehr. Zwar steht sie noch hinter dem beherrschenden petra=Christus zurück und erscheint oft nur als Zweitdeutung nach dieser. Aber schon Bischof Jonas von Orléans konnte im 9. Jh behaupten: "Viele, und fast alle, verstehen unter dem Felsen, auf den die Kirche gebaut wird, den Glauben des heiligen Petrus, der der ganzen Kirche gehört, den nämlich, der dieser Verheißung gerade vorangegangen war: Du bist Christus usw."[119) Mag dieses Bild auch übertrieben anmuten, so zeugt es doch für die gefestigte Stellung der "neuen" Gleichung zu einer Zeit, in der Petrusverehrung und römische Primatialdoktrin bereits die ersten großen Bewährungsproben hinter sich hatten. Die alte Grund-

gleichung unseres Textes ist endgültig verdrängt. Oft scheint es sogar, als betrachte der ma. Exeget beide Lösungen als miteinander unvereinbar; gelegentliche Polemik gegen das petra=Petrus zugunsten der Ersatzgleichungen kann fast zum "Stil" der Auslegung von Mt 16, 18 gehören. Schon im Homiliar des Paulus Diaconus konnte er eine Pseudo-Chrysostomusstelle lesen: "Auf diesen Felsen - er hat nicht gesagt: auf Petrus. Seine Kirche baute er nämlich nicht auf einen Menschen, sondern auf den Glauben,"[120] und in einem (anonymen) konziliaristischen Traktat von 1406 belehrt der Magister den Schüler: "Wenn du sagst, die katholische Kirche sei auf Petrus gegründet, so möchte ich doch, daß du die Worte Christi recht verstehst. Er sagt nämlich nicht: auf dich, Petrus, will ich meine Kirche bauen, sondern: auf diesen Felsen, dh auf dieses dein Bekenntnis, also auf mich, den du als Sohn des lebendigen Gottes bekannt hast."[121] Das petra=Petrus ist bewußt zugunsten der beiden "neuen" Gleichungen abgelehnt,[122] und zwar unter Berufung auf jenes "grammatische" Argument Augustins, der aus dem Unterschied der genera in petr<u>a</u> und Petr<u>us</u> einen Bedeutungsunterschied hatte erschließen wollen. Vielfach beeilt sich der Ausleger, den Vers mit fast formelhaften Wendungen im Sinne der "neuen" Gleichung zu paraphrasieren und dadurch von vornherein jeden Gedanken an Petrus selbst als Kirchenfels auszuschließen. Das cyprianische "super quem" ist ersetzt durch ein "super cujus fidem"[123] "super petram fidei tuae"[124] etc. Und doch zeigen sich hier und da Streiflichter, die an die Zusammengehörigkeit des petra=fides mit der Grundgleichung erinnern: nicht nur in den mehr oder weniger enzyklopädischen Zusammenstellungen verschiedener petra-Deutungen bei gewissen Auslegern, sondern etwa auch in

der Erweiterung des Alkuinzitats zu Joh 1, 4o[125] durch die Glossa ordinaria: "Vielleicht wird Andreas in Bezug auf seine Würdestellung 'Bruder Petri' genannt, des Petrus, auf den, dh auf dessen Glauben, die Kirche gegründet war."[126] Das eingeschobene petra=fides hat hier keineswegs die Aufgabe, das ursprüngliche petra=Petrus zu verdrängen, sondern es zu erklären, zu präzisieren.

Genau dies war aber auch die ursprüngliche Funktion der "neuen" Gleichung überhaupt. Von einer Unvereinbarkeit mit der alten Grundgleichung kann in der altkirchlichen Auslegung keine Rede sein. Hingegen sollte sie bestimmte Aspekte des petra=Petrus gegen Mißdeutungen sichern, und aus dieser Aufgabe ergab sich naturgemäß die Tendenz zur akzentuierenden "Korrektur" der Grundgleichung, die die Basis für das spätere antithetische Verhältnis bildete.

b. Ludwig bezeichnet Euseb als den ersten Vertreter des petra=fides in der Alten Kirche.[127] In Wahrheit müssen wir jedoch auch hier zu Origenes zurück, um die Anfänge der "neuen" Deutung zu fassen. "Petrus nennt er ihn wegen der Festigkeit und Unwandelbarkeit seines Glaubens, auf den Christus nach seinen eigenen Worten die Kirche bauen wollte, da er (sc. Petrus) ja als erster die Kirchenlehren (dogmata) unter Juden und Heiden gegründet hat."[128] In der Behandlung von Mt 16, 17ff geht es Origenes stets darum, die Petrusgestalt samt ihren Verheißungen aus der Exklusivität eines "historischen" Verständnisses zu befreien und durch ihr symbolisches Verständnis zum Eigentum aller wahren Christen zu machen. Dies wurde bereits in der christologischen Ableitung des Petrusnamens deutlich: wenn Origenes dort auf 1Kor 1o, 4 zurückgriff, so um

den Gedanken der Teilhabe zu betonen: Jeder Christ kann wie Petrus teilhaben am Felsennamen Christi. Das gleiche gilt für die petra=fides-Deutung unseres Fragments. Der Petrusname wird hier mit dem festen Felsencharakter des Bekenntnisses von Vers 16 zusammengebracht, und dieser "feste, unwandelbare Glaube" zum Kirchenfundament im Sinne des Jesuswortes von Mt 16, 18 erklärt. Origenes will damit keineswegs die Grundgleichung petra=Petrus außer Kraft setzen. Sein petra=fides ist nicht mehr als eine Interpretation des petra=Petrus, eine Zuspitzung auf das allgemeine, "typische" Moment, das diesen Petrus zum Symbol für die vielen Petroi macht. Noch immer ist "Petrus" Fels der Kirche, aber indem sein Glaube gleichsam als pars pro toto, von der Person des Apostels losgelöst, in den Brennpunkt der Aussage rückt, ist der Begriff des Kirchenfelsens "geöffnet" für die Teilhabe aller Christen. Ist einzig und allein der Glaube das Felsenelement an der Petrusgestalt, dann kann jeder, der glaubt, ebenfalls "Fels der Kirche" sein. Diese "Öffnung" der Verheißung für die Gegenwart bildet das Ziel der origenistischen Auslegung. Seine "symbolische" Lösung des Repräsentationsproblems wurzelt im praktisch-seelsorgerlichen Anliegen der aktualisierenden Predigt. Kein gläubiger Hörer soll darüber im Unklaren bleiben, daß die Verheißung der Schrift ihm gilt - "heute." Dabei hat Origenes an unserer Stelle keineswegs den "historischen" Petrus aus den Augen verloren: Petrus hat die Fundamente des Glaubens unter Juden und Heiden gelegt und steht damit am "historischen" Anfang aller christlichen Verkündigung. Gerade die Verbindung des auf seinen Glauben reduzierten Petrus mit dem Petrus der Geschichte beweist, daß Origenes mit seinem petra=fides nicht mehr beabsichtigte

als die Akzentuierung seiner speziellen Lösung des Repräsentationsproblems; ein Frontalangriff auf die alte Grundgleichung lag völlig außerhalb seines Gesichtskreises.

Das Moment der seelsorgerlichen Aktualisierung des Petrusspruches als Ziel des symbolischen petra=fides spielte bei der Durchsetzung der "neuen" Gleichung eine bedeutende Rolle. Immer wieder hängt der Prediger seinen Glaubensappell an der origenistischen Lösung des Repräsentationsproblems auf: Wenn wirklich der Glaube Petri als der Kirchenfels zu gelten hat, dann ist es von entscheidender Bedeutung, diesen Glauben auch "heute" zu teilen, wenn man in der auf den Felsen gebauten Kirche sein will, dann geht es im Kirchenfundament um den Glauben jedes Christen! Der Glaube jedes einzelnen muß zur festen petra ecclesiae werden.

Bereits in der Mt-Auslegung der Antiochener zeigt sich diese Linie. Eine Homlie Theodors von Mopsuestia stellt im Anschluß an Mt 28, 19 das petra=fides unseres Verses eindeutig in den Dienst der Ausweitung der Petrusverheißung und damit ihrer Aktualisierung: "Dieses 'mit euch' (Mt 28, 19) in der Person der Apostel sagt er allen denen, die allerorten an ihn glauben sollten und nach dieser Tradition getauft sind bis ans Ende der Welt. Diese Versammlung der Gläubigen und der Gottesfürchtigen nennt unser Herr auch 'Kirche', als er sagte: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18). Auf diesen Glauben und dieses Bekenntnis verhieß er, alle Gottesfürchtigen zu sammeln, so daß ihre Versammlung nicht aufgelöst noch besiegt werden wird durch den Ansturm der Feinde."[129] Vom "Glauben" als der petra ecclesiae aus ist hier der Kirchenbegriff formuliert: die große Sammlung aller derer, die mit Herz

und Lippen in diesem Glauben stehen, und damit auf dem festen Felsengrund, der kein Wanken kennt.

Im gleichen Sinne nimmt Chrysostomus das petra=fides auf. Obwohl bei ihm das Kirchenbaubild keine Zentralstelle innehat, bleibt kein Zweifel über seine Identifikation der petra als fides, die später oft als Zeugnis für die "neue" Deutung angerufen wurde. Noch Luther beruft sich auf Chrysostomus, dessen Werke im Spät-MA sehr beliebt und weit verbreitet waren.[130)] In hom. 54 der Mt-Auslegung, die sich mit unserem Text beschäftigt, wird zwar der Vers 18 merkwürdig kurz behandelt: "Und ich sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, dh auf den Glauben deines Bekenntnisses. Hiermit weist er zugleich darauf hin, daß viele schon in Bereitschaft stehen zu glauben, und richtet seinen Mut auf und setzt ihn zum Hirten ein."[131)] Aber das Wesentliche ist deutlich. Mit dem petra=fides ist die Möglichkeit gegeben, von den "vielen," die diesen Glauben teilen, zu sprechen und damit das Wort in die Gegenwart hineinzustellen. Für Petrus selbst bedeutet es eine "Ermutigung," daß er angesichts der Felsenverheißung nicht auf sich selbst blicken muß! Auch Chrysostomus will hier nicht das petra=Petrus durch eine Neudeutung verdrängen. Aber im Blick auf die Gemeinde der Christen, die vor ihm sitzen und als Glaubende doch alle als Glieder der Felsenkirche angesprochen werden müssen, gilt ihm eben der "Glaube des Bekenntnisses" als der eigentliche Petrus von Mt 16, 18, der in seinem Glauben auch "heute" in der anitochenischen Gegenwart zum Greifen nahe ist. Die berühmte Hom. in Inscr. Act. II bestätigt diesen Gedanken aufs klarste: "Den Leib des Petrus hat Antiochien nach Rom abgetreten, aber den Glauben Petri hält es als den eigentlichen Petrus

fest. Wenn wir nämlich den Glauben Petri haben, haben wir Petrus selbst. Wenn wir also auf diese Weise seine Nachahmer sehen, scheinen wir ihn selbst zu sehen."[132]) Die ganze Predigt ist ein einziger Aufruf, den Aposteln in ihren Taten, in Glaube und Liebe nachzueifern und dadurch ihr Werk fortzusetzen. Alle können zum "Petrus" werden - durch ihr Verhalten: "Siehst du, daß Petrus zu heißen nicht mit Wundertaten, sondern mit dem glühenden Eifer für den Herrn anfängt?"[133]) In den Rahmen dieses seelsorgerlichen Aufrufs gehört Chrysostomus' petra=fides-Deutung. Sie hilft ihm, Petrus samt seinen Verheißungen lebendig zu machen: Petrus lebt - in seinem Glauben ! Wer glaubt wie er, kann wie er ein Fels sein.

Im Westen hat Ambrosius als der erste und eigentliche Vertreter der seelsorgerlichen Linie zu gelten. Zwar bezieht auch der Ambrosiaster an einer bekannten und im MA oft zitierten Stelle zu Eph 2, 2o im Verein mit einer moralischen Deutung des Kirchenbegriffs bereits die petra auf das Glaubensbekenntnis: "Super istam petram aedificabo ecclesiam meam, hoc est: in catholicae fidei confessione statuam fideles ad vitam,"[134]) aber das Moment der aktualisierenden "Öffnung" des Kirchenfelsbildes für die Gegenwart dominiert erst in der Predigt des großen Mailänder Bischofs. In seiner Auslegung von Lk 9, 2o geht er zunächst von der Namengebung Petri aus und wendet sich dann in direkter Anrede an die Hörer: "Strenge dich an, daß auch du Fels bist! Suche daher nach dem 'Felsen' nicht außerhalb von dir, sondern in dir! 'Fels' ist dein Tun, 'Fels' deine Gesinnung. Auf diesen Felsen wird dein Haus gebaut... 'Fels' ist dein Glaube, und der Glaube ist das Fundament der Kirche. Wenn du 'Fels' bist, wirst du in der Kirche sein, denn die Kirche steht auf dem

Felsen. Wenn du in der Kirche bist, werden die Höllenpforten keine Macht über dich haben."[135] Der Aufruf an die gegenwärtige Generation, im eigenen Glauben das Fels-sein Petri zu verwirklichen, atmet ganz den Geist der origenistisch-antiochenischen Linie, die unseren Vers von Petri Bekenntnis in Vers 16 her interpretierte. Ambrosius freilich sieht die hiermit gegebene Lösung des Repräsentationsproblems, "Petrus" als Symbol des "Glaubenden," bereits ausdrücklich in Gegensatz zu jener afrikanisch-römischen Linie, die mit dem Petrus von Vers 19 als Symbol des "Herrschenden" einsetzte. Wenn Petrus in Vers 16 "als erster" antwortete, so übte er wohl seinen "Primat" aus - aber es ist der "Primat des Bekenntnisses, nicht der Ehre, ein Primat des Glaubens, nicht des Ranges."[136] Die Konsequenz, mit der Ambrosius gegenüber aller Glaubensunsicherheit seiner Zeit den "Glauben Petri" als Kirchenfels proklamiert[137] - selbstverständlich nicht ohne ihm einen ganz präzisen Inhalt zu vindizieren! -, führt ihn an der Person des Apostels in unserm Vers vorbei. Zwar ist die Grundgleichung petra=Petrus neben dem so verstandenen petra=fides noch durchaus möglich; wir sprachen im letzten Paragraphen davon. Aber der Gegensatz zu der sich anbahnenden römischen Deutung der Grundgleichung, die gerade an der persönlichen Prärogative Petri und seiner Nachfolger hängt, bekundet sich mit aller Deutlichkeit. Von Ambrosius aus gibt es keine Brücke hinüber zur Exegese eines Damasus oder Leo.

Mit den ambrosianischen Gedankengängen ist ein Einfallstor jener östlichen Linie in den Westen gegeben. Ihre Spuren sind auch im MA erkennbar. Der Prediger, der "moralisch" an seine Hörer appelliert, benutzt das petra=fides, um seinem Aufruf zu tätigem Glauben

durch die dem Glauben Petri geltende Verheißung Nachdruck zu verleihen: "Die heilige Kirche ist auf den Felsen in der Festigkeit des apostolischen Glaubens gebaut, durch Glaube und Liebe zu Christus, Annahme der Sakramente und Beobachtung seiner Gebote."[138] Alle diese christlichen Tugenden gehören zum vollen Christusglauben hinzu, wenn er das Fundament der Kirche bilden soll.[139] Nicht immer muß der "Glaube" als Kirchenfels so weit gefaßt sein: eine Beda-Predigt über unsern Text kann einfach "den Glauben" schlechthin zum Thema nehmen,[140] und Paschasius deutet ihn zunächst präzis auf den Christusglauben des Petrusbekenntnisses - das Bekenntnis sei die Antwort aller, und darauf werde die Kirche gegründet - bevor das eigentliche Ziel dieses petra=fides, die Ausweitung der Verheißung und damit die inklusive Lösung des Repräsentationsproblems zur Sprache kommt: "So großer Glaube wächst nur aus der Offenbarung des Vaters und der Inspiration des Heiligen Geistes, so daß jeder Petrus, der diesen Glauben hat, von der Festigkeit des Felsens benannt wird."[141] Alle können "Fels" heißen und die Funktion des Kirchenfelsens erfüllen, insofern sie die Glaubensrolle Petri, die Rolle totaler Abhängigkeit von Christus, auf sich nehmen. "Man beachte, daß ein jeder Gläubige nur insofern petra ist, als er Christus nachahmt, und nur insofern Licht, als er vom Licht erleuchtet ist. Und daher wird die Kirche Christi nur insoweit auf sie gegründet, als sie selbst von Christus gestärkte werden. Daher wird Gottes Kirche nicht auf den einen Petrus, sondern auf alle Apostel und Apostelnachfolger gebaut."[142] Klarer läßt sich das origenistische Anliegen kaum formulieren.

III. Kapitel C.

Neben der Ausweitung auf alle Gläubigen ist ein anderes Element der an seelsorgerlich-praktischen Zielen orientierten petra=fides-Deutung besonders wichtig. Imm wieder wird die Kirchen-fels-fides nach ihrer entscheidenden Eigenschaft gerühmt: ihrer Festigkeit. Der Glaube, der das Kirchenfundament bildet und zu dem alle Christen aufgerufen sind, ist fester, sicherer, tapferer Glaube. Die Betonung dieser Eigenschaft des petrinischen Fundamentglaubens charakterisierte bereits die Zitate aus Theodor von Mopsuestia, Chrysostomus, Ambrosius. Der Petrus der Grundgleichung unseres Verses steht symbolisch für einen Glauben, der per definitionem "fester" Glaube sein muß: das tertium comparationis des Felsenbildes läßt keine andere Möglichkeit, und auch der Satz vom vergeblichen Ansturm der Höllenmächte bestätigt es.[143] Elipandus von Toledo hat die daraus resultierenden Beziehungen zwischen Petrus, firmitas fidei und petra in unserm Vers äußerst prägnant beschrieben: "Tu es Petrus, scilicet firmitas fidei, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam."[144] Mit seinem Namen steht der Petrus von Mt 16, 18 symbolisch für den festen Glauben (den jeder Christ haben kann) und bereitet dadurch die Ablösung des petra=Petrus durch ein Petra=fides vor. Mit dem Akzent der Festigkeit fügt sich da der von seinem durchaus nicht festen Träger abgelöste "Glaube" ja in der Tat viel besser in das Baubild von Mt 16, 18 ein als die Person des Apostels selbst: der durch die Felsenmetapher assoziierte Grund des Kirchenbaus muß auf jeden Fall über die Vorstellung vom festen Fundament laufen. "Fester Glaube" als Felsenfundament - diese Begriffsverbindung ist aber jedem Exegeten aus Mt 7 mit den beiden Gegenbildern vom Felsen- und Sandfundament vertraut. Es dürfte wohl besonders der Einfluß dieser exegetischen Quer-

verbindung sein, der den Akzent im petra=fides des Kirchenbaubildes vielfach auf die Festigkeit ausrichtet. Das folgende Zitat stammt aus einer Auslegung von Mt 7: "(Der Herr) baut sein Haus, dh die Kirche, auf den Felsen, dh auf die Festigkeit des Glaubens. Denn auch diese Festigkeit des Glaubens heißt petra, weshalb Simon 'Petrus' genannt wird, zu dem Gott sagt: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18)."[145] Immer wieder ist das petra=fides von der Eigenschaft der Festigkeit her präzisiert, und selbst in der gewöhnlichen Paraphrase des Verses kann das "super fidem" durch ein präziseres "super fidei firmitatem" ersetzt sein. Alger scholasticus mag als Beispiel dienen: "Super huius fidei firmitatem Christus ecclesiam suam fundari instituens ecclesiae suae pastori Petro dicenti: Tu es Christus etc.(Mt 16, 16), quia in hoc de trinitate perfecte senserat, respondit: Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram, id est super huius fidei firmitatem, aedificabo ecclesiam meam."[146]

c. Gerade dieses letzte Zitat läßt aber auch noch eine weitere Präzisierung erkennen, die das petra=fides immer aufs neue erfährt. Der Blick haftet nicht nur an der Festigkeit dieses Glaubens, sondern auch an seinem Inhalt. Es ist an der entscheidenden Stelle die inhaltliche Füllung, die den Glauben zum Kirchenfels macht und von der deshalb seine Festigkeit abhängt. Glaube als Kirchenfels ist perfecta fides, der "rechte" Glaube, der alles zum Heil Notwendige in sich schließt. Wir stoßen damit auf ein zweites Moment, das neben dem praktisch-seelsorgerlichen bei der Druchsetzung des petra=fides entscheidend beteiligt war: das anithäretische - Petrus und sein Glaube als Garanten der Orthodoxie.

III. Kapitel C.

Gerade in der Abwehr von Häresie und Lehrirrtum spielte Mt 16 mit der Verheißung des Kirchenbaus auf den festen Felsen ja stets eine besondere Rolle. Ein petra=fides, wobei die fides im Sinne der anerkannten Kirchenlehre interpretiert war, stützte den kirchlichen Theologen in seinem bemühen, den "überlieferten" Glauben als das Fundament der Kirche gegen alle "Neuerung" zu verteidigen.

Dem Inhalt nach war es im wesentlichen der Glaube an "Christus, den Sohn des lebendigen Gottes." Wir sprachen bereits früher über das Petrusbekenntnis von Vers 16 als Inbegriff orthodoxen Glaubens. Auf dieses Bekenntnis bezieht man sich also zunächst, wenn man nach dem Inhalt der fides fragt, auf die die Kirche gebaut ist: "Quid autem erat fides? Tu es Christus, filius Dei vivi. Quid est super petram? Hoc est super confessionem Petri, super sermones pietatis."[147]

Im petra=fides des Origenes hat diese Nuance noch keinen Platz. Dagegen verweist schon Euseb mit seiner Deutung des Felsens als "Wissen Petri" auf das Petrusbekenntnis als den festen Grundstein der Kirche,[148] und im petra=fides des Chrysostomus finden wir denselben Rückbezug: "Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, dh auf den Glauben deines Bekenntnisses."[149] Daß bei Ambrosius, der in der antiarianischen Polemik über das Petrusbekenntnis sagen konnte: Complexa est omnia, die gleiche Beziehung anzunehmen ist, versteht sich.[150] Auch Augustin bezieht sich dort, wo er bei Gelegenheit die petra=fides-Deutung benutzt, ausdrücklich auf das Bekenntnis von Vers 16: "Super hoc quod dixisti: Tu es Christus, Filius Dei vivi, aedificabo ecclesiam meam."[151] Im MA hört man dann deutliche Formulierungen wie "super petram quam confessus est Petrus,"[152] "super fundamentum apostolicae confessionis,"[153] "super hanc petram, scilicet rectae fidei

quam patre tibi revelante confessus es."[154] Petra= confessio fidei, so lautet schließlich die konsequenteste Form für diese Spielart des petra=fides, wie sie etwa als einzige Lösung des Felsenbildes von Mt 16, 18 in Ps. Rabans (= Garnerius) vielbenutzten Allegoriae steht.[155]

Den speziell antihäretischen Akzent hat Hilarius im Westen mit Nachdruck vertreten. Wenn er in De trinitate auf die Gleichung petra=fides zurückgreift, so in erster Linie, um seinen eigenen "orthodoxen" Glauben, den er in Mt 16, 16 formuliert findet, als das eine wahre Fundament der Kirche gegen Arianer und Adoptianer zu feiern. "Unum igitur hoc est immobile fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa: Tu es Filius Dei vivi!"[156] Noch 500 Jahre später hielt Agobard von Lyon diese Worte für schlagend genug, um sie den adoptianischen Häretikern seiner Zeit entgegenzuhalten.[157] Eine ma. Bekräftigung des eigenen orthodoxen Glaubens kann ebenso mit dem Hinweis auf Mt 16, 18 im Sinne des petra=fides schliessen[158] wie die Verdammung eines Ketzers.[159] Wahrer Glaube gegen Ketzerei - so mag im Lichte der mancherlei Glaubenskontroversen die Alternative unseres Textes bisweilen zugespitzt worden sein. "Gott, der verhieß, seine Kirche auf den Felsen des Glaubens zu gründen, stellte den ersten aller Häretiker (sc. Simon Magus) dem Apostelfürsten entgegen."[160] Man ist versucht, im Kirchenbegriff hier den Gegensatz der civitas Dei und civitas diaboli mitschwingen zu hören.[161]

Mit dem Hinweis auf das Petrusbekenntnis ist die inhaltliche Füllung des wahren Glaubens, der das Fundament der Kirche bildet, als eine christologische gegeben. Chrysostomus, Ambrosius, Hilarius hatten mit dem Petrusbekenntnis besonders die Arianer bekämpft,

da sie hier die wahre Gottessohnschaft Jesu ausgesprochen fanden. Den gleichen inhaltlichen Akzent geben viele spätere Exegeten der fides im Felsenbild unseres Verses. "Dies aber ist der wahre und unverletzliche Glaube, der dem Petrus von Gott dem Vater gegeben ist, daß, wenn der Sohn nicht von Ewigkeit her war, auch der Vater nicht von Ewigkeit her gewesen ist. In diesem Glauben ist offensichtlich die ganze Kirche gegründet und befestigt, indem die Gottes Sohn als Gott glaubt..."[162] Paschasius steht hier nicht allein. Petrus Venerabilis schrieb einen Traktat "Contra eos qui dicunt Christum numquam se in evangeliis aperte Deum dixisse," in dem er auch auf Mt 16, 18 zu sprechen kommt: "Wie steht es mit den folgenden Worten? Hat er (sc. Christus) nicht, als er hinzufügte: Du bist Petrus etc., als er jenes offene Bekenntnis mit einer solchen Verheißung bedachte und auf es seine Kirche zu bauen verhieß, seine wahre Gottheit gerade so bezeugt, als wenn er gesagt hätte: Ich bin wahrhaft Christus, der Sohn des lebendigen Gottes?"[163] Im Hoch-MA war Albert d.Gr. einer der entschiedensten Vertreter des petra=fides im Sinne des im Petrusbekenntnis ausgesprochenen Glaubens an die Gottessohnschaft Jesu: "Haec (Mt 16, 16) est confessio fidei Christianae de qua dicitur Mt 16, 18: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam."[164] Daß auch in dieser Rückbeziehung auf das Bekenntnis von Vers 16 nicht das an Mt 7 orientierte Moment der Festigkeit dieses Glaubens fehlt, macht Albert an anderer Stelle klar: (Ps 86, 2: Fundamenta eius in montibus sanctis) "dh auf den höchsten Höhen der Glaubensartikel. Auf diesen Felsen, dh das Festsein des Glaubensbekenntnisses, will ich meine Kirche bauen; dies nämlich war das Bekenntnis des ewigen Glaubens, das Petrus Mt 16, 16 aussprach: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."[165]

III. Kapitel C.

Der Exeget hatte im Petrusbekenntnis von Vers 16 noch andere Wahrheiten entdeckt. So ist es nicht verwunderlich, wenn der Inhalt der fides, die das Kirchenfundament bildet, hier und da als "fides incarnationis"[166)] oder gar "fides trinitatis" identifiziert wird.[167)] Im allgemeinen ist jedoch festgehalten, daß es um den christologischen Artikel geht, so wie es Bonaventura als Zusammenfassung seiner Auslegung in der Lk-Parallele formuliert: "Aus alledem erhellt, was der wahre Begriff des Glaubens ist, auf den Christi Kirche gegründet wird, nämlich der, durch den die göttliche Ehre anerkannt und menschlicher Irrtum zurückgewiesen, der Mittler bekannt und der Wiederhersteller anerkannt wird."[168)] Petra=fides, diese Gleichung meint den Artikel der rechten Christologie in ihrer soteriologischen Funktion; er allein kann der "feste" Glaubensgrund der Kirche sein.

In der Konsequenz kann nun freilich diese christologische Bestimmung des Inhalts der fides die "neue" Gleichung petra=fides selbst überflüssig machen und in ein petra=Christus überführen. Hier liegt der eigentliche Grund für die Verschränkung der beiden Ersatzgleichungen im MA. Ist die fides in erster Linie durch den christologischen Inhalt bestimmt, dann liegt die Folgerung nahe, die fides in der Gleichung auch formal durch ihren Inhalt, ein Christus, zu ersetzen. "Super fidem" muß als synonym zu "super Christum" gelten. "Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam tale est ac si diceret: Super hanc fidem, id est super me quem confessus es, aedificabo ecclesiam meam."[169)] Diese Auflösung des "super hanc fidem" in seinen Inhalt: "super me quem confessus es" gehört ebenso zum eisernen Bestand der ma. Exegese von Mt 16, 18 wie umgekehrt die Ergänzung des petra=Christus durch ein

angehängtes und als synonym empfundenes petra=fides. Schon Johannes Cassian hatte die Theorie der Auswechselbarkeit von Bekenntnis und Bekenntnisinhalt im Blick auf unsere Passage formuliert: "Lies das Evangelium, und du wirst meine Person nicht finden, wenn du mein Bekenntnis hast. Gerade von daher hast du ja meine Person, wo du mein Bekenntnis hast, denn da meine Person keine Autorität ohne das Bekenntnis hat, ist die Autorität meiner Person eben das Bekenntnis."[170] Petrusbekenntnis und Person Christi als sein Inhalt rücken bis zur Identität aneinander. Unter diesem Aspekt wird der sachliche Unterschied zwischen petra=fides und petra=Christus praktisch gegenstandslos. Für den ma. Exegeten schließen sich daher beide Deutungen nicht nur nicht aus, sondern müssen sich gegenseitig ergänzen, überschneiden, ja decken. Die so oft in ma. Kommentaren zu Mt 16, 18 begegnende Doppeldeutung der petra auf Christus und den Glauben darf von hier aus keineswegs als Ausweichen vor einer klaren Lösung interpretiert werden; sie hat ihre tiefe sachliche Begründung. "Auf diesen Felsen, den du als Fundament des Glaubens gelegt hast, auf diesen Glauben, den du gelehrt hast mit den Worten: Du bist Christus usw. (Mt 16, 16), auf diesen Felsen und auf diesen Glauben will ich meine Kirche bauen. Dieser Deutung stimmt der Apostel (sc. Paulus) bei: 1Kor 3, 11. Als wenn er sagte: Es gibt kein anderes Fundament als jene petra, die Petrus mit seinem Bekenntnis von Mt 16, 16 als Fundament gelegt hat. Auf diesen Felsen aber wird die gesamte Kirche Gottes gebaut."[171] Petrus selbst wird hier zum "Leger" des Fundaments, von dem Mt 16, 18 spricht. Durch sein Bekenntnis zu Christus, dem Felsen, hat er ja das Glaubensfundament hingelegt, auf dem sich das Gebäude erhebt, Christus selbst. Der Einfluß

der Querverbindung von 1Kor 3 ist unverkennbar. Petrus ist aus dem exegetischen Zusammenhang der Mt-Stelle herausgenommen und in die Rolle des "sapiens architectus" von 1Kor 3, 1o versetzt.[172)]

d. Mit dieser letzten Wendung vom "aktiven" Leger des Fundaments ist deutlich, daß alle Verbindung zur Grundgleichung petra=Petrus, in der ja die "passive" Rolle Petri als Kirchenfundament das konstitutive Element bildet, abgebrochen ist. Das Bewußtsein für die Ableitung des petra=fides aus der Grundgleichung muß völlig verlorengegangen sein. Zur Erklärung wird man vielleicht darauf hinweisen müssen, daß mit der Entwicklung der letzteren zur "römischen" Gleichung das Wissen um die eigentliche Grundgleichung ja gleichfalls verschwand. Wie dem auch sei, man ist erstaunt, trotz dieses Grabens die "neue" Deutung auch bei einer Anzahl von Päpsten zu finden, die im übrigen mit dem Primatbeweis, und damit dem petra=Petrus, zu argumentieren gewohnt sind.

Schon Leo I. hatte bei der Behandlung des Kirchenbaus auf den Felsen das Moment der Festigkeit betont und diese als Festigkeit des Glaubens identifiziert.[173)] Andere Päpste tun es ihm darin nach. Paschalis II. spricht von Petrus, "dessen rasch entschlossener Glaube und besondere Liebe dem Herrn so in die Augen stachen, daß er, der Gottessohn, auf seine einzigartig unbewegliche Glaubensfestigkeit seine mit teurem Blut erkaufte Kirche errichten und stärken wollte,"[174)] und Hadrian I. meint: "Dieser mit so außergewöhnlicher Ehrung begabte (Petrus) verdiente es, den Glauben zu bekennen, auf den die Kirche Christi gegründet wird."[175)] Hier ist auch auf das Petrusbekenntnis von Vers 16 als Inhalt der fides verwiesen - ein Zug, der sich z.B. in der päpstlichen Argumentation gegenüber dem Osten findet: "Die auf den festen Felsen des Bekenntnisses des Apostels Petrus gegründete katholische

Kirche Christi und unseres Gottes wird, obwohl von unendlich vielen Stürmen und Fluten umgetrieben, nichtsdestoweniger gestärkt und vermehrt."[176] Aber auch in der Ketzerpolemik kann es Verwendung finden, wie bei Innozenz III., der gegen Abaelard polemisiert: "Daher kommt es, daß der selige Apostel Petrus um des ausgezeichneten Bekenntnisses dieses Glaubens willen von unserm Herrn und Heiland zu hören verdiente: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18a), wobei petra offensichtlich die Glaubensfestigkeit und die Solidität der katholischen Einheit bezeichnet."[177] Die Brücke von diesen Auslegungen zur päpstlichen "Primatialdoktrin" in Mt 16, 18 liegt auch hier in der römischen Lösung des Repräsentationsproblems: der "Glaube," der als Fundament der Kirche bezeichnet erscheint, gehört als Petrusglaube ja nach Rom, wo er in Petri Nachfolgern lebt und in allein rechtmäßiger Weise bewahrt und gehütet wird. Die origenistische These von der Ausweitung der petra findet sich jedenfalls bei keinem Papst als Ziel des petra=fides. Im Gegenteil - die typisch römische Einschränkung auf eine einzige Sukzessionslinie konnte mit Hilfe der "neuen" Deutung Triumphe feiern. Es brauchte dazu nur eine besondere Interpretation der ecclesia von Mt 16, 18: Die römische Kirche ist gemeint, denn sie allein besitzt die Glaubens- und Rechtsautorität des Bekenntnisses Petri und ist daher auf den Felsen des wahren Glaubens gebaut! "Romanam autem ecclesiam solus ille fundavit et super petram fidei mox nascentis erexit, qui beato vitae aeternae clavigero terreni simul et coelestis imperii iura commisit."[178] Nicht an der Lösung der Kirchenfelsgleichung hängt ja letzten Endes die primatiale Deutung der Verheißung. Es ist die Handhabung des Repräsentationsproblems, die auch ein petra=fides der "römischen" Deutung dienstbar zu machen weiß.

III. Kapitel C.

Wir fassen zusammen: Das vorgelegte Material läßt erkennen, daß ein petra=fides mit der alten Grundgleichung durchaus in Einklang stehen, ja mit ihr der Sache nach identisch sein konnte. Der Ursprung der "neuen" Gleichung liegt einzig und allein in einer Akzentverschiebung innerhalb des petra=Petrus: weil die Petrusverheißung "aktualisiert" und sein Bekenntnis als Waffe gegen die Häretiker dienen sollte, konnte sein Glaube wichtiger werden als seine Person. Für Rom blieb es stets die fides Petri, des Petrus, der in seinen Nachfolgern auf der römischen Cathedra fortlebte; hier war die Möglichkeit gegeben, an der ursprünglichen Verbindung zum petra=Petrus festzuhalten. Im übrigen freilich weicht in der allgemeinen Entwicklung die Nähe zur Grundgleichung einer immer größeren Ferne, die schließlich in die Identifizierung mit einer neuen, der eigentlichen Gegengleichung ausmündet. Auch hier kündigt sich der große Schatten Augustins an, der das ganze MA hindurch über unserm Text lag. Niemand konnte ihm entrinnen.

4. "Petra = Christus"

a. Im Gegensatz zum petra=fides gehört die petra=Christus-Deutung nicht mehr zum Kreis der möglichen Ableitungen von der Grundgleichung, sondern markiert eine entschiedene Gegenposition. Nicht Petrus, sondern Christus! Wohl sah der harmonistisch interessierte ma. Exeget noch die Möglichkeit, sie im Zusammenhang mit jener Zwischendeutung zu begreifen. Wir haben bereits verfolgt, auf welche Weise man die sachliche Brücke zwischen dem petra=fides und petra=Christus zu schlagen wußte. Einerseits konnte sich bei entsprechender

Betonung des Glaubensinhalts das petra=Christus als schärfste Zusammenfassung des Petrusglaubens von Vers 16 ergeben: "super hanc petram, quam confessus es, id est super Christum;" andererseits konnte eine christologische Deutung, in der der Christusname als Objekt des Glaubens betont war, leicht auf ein petra=fides als synonymen Ausdruck des Gemeinten führen.[179] Dennoch vermag nichts darüber hinwegzutäuschen, daß dieser Brückenschlag hinüber und herüber alle Merkmale des Künstlichen an sich trägt, daß er zwei grundsätzlich getrennte Ufer nachträglich zu verbinden sucht. Seinem Ursprung nach stammt das petra=Christus gerade nicht aus den exegetischen Gegebenheiten von Mt 16, sondern ist von außen an den Text herangetragen. Zwar hat eine findige Exegese in der sogenannten "deiktischen" Deutung immer wieder versucht, die Gleichung unmittelbar in den Wortlaut des Verses hineinzulesen. "Tu es petrus" - hier deute Christi Finger auf den Apostel, "hanc petram" - hier auf sich selber, den Sprecher; "Du bist Petrus, von mir, dem Felsen abgeleitet. Und auf diesen Felsen, indem ich nicht auf dich hinweise, sondern auf mich, den du als Gott und Mensch bekannt hast, auf diese Wahrheit und dieses Bekenntnis will ich meine Kirche bauen."[18o] Aber man spürt allzu deutlich den post-festum-Charakter dieser apologeitschen Konstruktion; exegetisch läßt sich der hier angenommene Wechsel in der angeredeten Person nicht rechtfertigen.

Das Material, an dem die christologische Deutung ansetzte, ist wieder von Origenes bereitgestellt worden. Bei seiner Erkärung des Petrusnamens hatte er auf 1Kor 1o, 4 als den eigentlichen Schlüssel des Felsenbildes auch in unserm Text hingewiesen: "Der Fels aber war Christus."[181] Im Zusammenhang mit dieser

Anregung ist vielleicht die erste Stelle der altkirchlichen Literatur zu sehen, an der ein petra=Christus für Mt 16, 18 einwandfrei nachzuweisen scheint: Der Ps-Kommentar Eusebs zu 17, 15f: "Wenn du aber die Kirche Gottes als oikumene verstehen willst, dann ist ihr erstes Fundament der unerschütterliche und feste Fels, auf den sie erbaut ist nach dem Wort: Auf den Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Hadespforten werden sie nicht überwinden. Der Fels aber war Christus. Oder nach dem Apostelwort: Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, Christus Jesus, und der erst nach diesem Fundament auch die Worte der Apostel und Propheten als Fundamente bezeichnet (Eph 2, 2o) - auf diese Weise wirst du nicht fehlgehen."[182] Alle wesentlichen Ansatzpunkte des späteren petra=Christus klingen hier an: 1Kor 1o, 4 und 3, 11 bieten den Schlüssel, der im Kirchenbaubild unseres Verses Christus als Fundament identifiziert und alle Apostel samt Petrus bestenfalls auf einen zweiten Platz verweist. Eine wirkliche Breitenwirkung hat dieser eusebsche Ansatz nicht gehabt. Ihm fehlt die überzeugende Gesamtkonzeption als Motor. Wir wiesen an anderer Stelle bereits darauf hin, daß es sich eher um eine Zufallsdeutung handelt, die im Rahmen der von vornherein stark christologisch orientieren Ps-Auslegung verständlich sein mag. Für Mt 16, 18 stellt Euseb im übrigen stets den Akzent der Festigkeit des Felsens als Kirchenfundament in den Vordergrund;[183] auch sein petra=Christus dient diesem Zweck.

Der eigentliche Durchbruch erfolgte erst mit Augustin. Seine christologische Interpretation des Verses ist kein "Zufall" mehr, sondern tritt uns als Ergebnis einer konsequenten Exegese entgegen, die eben durch ihre Geschlossenheit überzeugte. Sie verhehlt nicht,

daß sie als Antithese zu den Implikationen der alten Grundgleichung verstanden sein will: die "Petrologie" unseres Verses geht über in christologisch orientierte Ekklesiologie. Unter eben diesem Vorzeichen begann dann auch der Siegeslauf der neuen Grundgleichung, die mit ihrer faszinierenden Kraft die gesamte westliche Auslegung des MAs in ihren Bann schlug.

Es genügt dabei nicht, auf das Formale zu verweisen. Gewiß hing die Popularität des petra=Christus an unserer Stelle im MA weitgehend an den einprägsamen Argumenten, mit denen sich Augustin von der alten Grundgleichung abgesetzt hatte und die man wegen ihrer schlagfertigen Antithesen leicht behielt. Die konsequente Anwendung des Schlüssels von 1Kor 1o,4 mit ihren verblüffenden Resultaten an allen Felsenstellen der Schrift machte unbedingt Eindruck, vor allem da mit jenem einfachen und scheinbar äußerst logischen Argument: "non Petro dictum est: Tu es petra, sed Petrus," die Trennung der petra von Petrus endgültig vollzogen schien. Die konsequente formale Herauslösung von Mt 16, 18b aus dem gegebenen Zusammenhang und seine Einreihung unter die übrigen Kirchenbaubilder muß in diesem Zusammenhang als die eigentliche "Tat" Augustins angesehen werden. Fast automatisch rief die neue Situation den zweiten Schlüssel auf den Plan, 1Kor 3, 11, der die christologische Deutung des Fundaments im Kirchenbaubild unausweichlich forderte. Schon Euseb hatte ja die Automatik dieser Gedankenreihe demonstriert, wenn er bei der "zufälligen" Behandlung von Mt 16, 18 im Rahmen anderer Kirchenbaubilder auf eben die gleichen Schlüssel verfiel, die das petra=Christus auf die Zunge legten. Ein Rad greift ins andere, und die formale Logik, die strenge Konsequenz dieses Gebäudes gewann dem petra=Christus

im MA gewiß mehr Freunde als die Theologie, die hier im Hintergrund steht.

Aber zur vollen Erklärung der augustinischen Lösung und ihrer Überzeugunskraft gehört diese "Theologie" unabdingbar hinzu. Die Wurzeln der geschlossenen Konzeption Augustins liegen nicht in formalen Spielerein, sondern in ihrer sachlichen Verankerung im Kirchenbegriff, auf die wir schon früher hinzuweisen Gelegenheit hatten. Man kann freilich bei Augustin nicht von einem einheitlichen Kirchenbegriff sprechen.[184)] Uns geht es um jenen Aspekt, den man gern als den "pneumatischen" bezeichnet und der vor allem in der Frontstellung gegen den Donatismus heranwuchs. Der donatistischen Forderung einer "reinen", heiligen Kirche auf Erden gegenüber betont Augustin den numerus electorum, dessen Auswahl allein bei Gott steht und dessen verborgene Einheit in der irdischen Welt und Kirche nur abbildhaft zum Ausdruck kommen kann. Daraus folgt ein Doppeltes: einmal die eschatologische Bestimmtheit der Kirche auf Erden, die auf das Offenbarwerden ihrer Erwählung und Heiligkeit wartet; zum anderen ihr sich daraus ergebendes unbedingtes Angewiesensein auf den erwählenden und heiligenden Herrn. Eine Kirche, die als corpus mixtum in der Welt steht, deren Glieder im Paradox eines Heilig-Unheilig leben, ist in erster Linie das lebendige Zeugnis einer totalen Abhängigkeit. Nicht in ihrer sichtbaren Heiligkeit, sondern in der Heiligkeit ihres Ursprungs und der ihr gegebenen Verheißung ist sie Kirche als numerus electorum. Alles in ihr weist auf das "Haupt" des Leibes; sie ist nichts aus sich selbst, sondern alles aus der Kraft dessen, auf den sie angewiesen ist - Christus.

Petrus stellt für Augustin das vollkommene biblische Bild dieser Kirche dar. Die ständige Wiederholung

des Grundsatzes, daß Petrus "Typ," "persona," "figura" der Kirche ist und in der Konsequenz mit der Kirche als Ziel der Aussage identifiziert werden muß, redet auch in unserm Text eine deutliche Sprache. Das gesamte Petrusmaterial unserer Verse gehört demnach für ihn in den Kreis der Aussagen über die Kirche hinein.

Nun geht freilich im Gefolge der afrikanischen Tradition auch Augustins Nachdenken über Mt 16, 18 von Vers 19 aus. Den Mittelpunkt des ekklesiologischen Petrusmaterials bildet demnach zunächst die Übertragung der Bußgewalt auf die in Petrus dargestellte Kirche. Aber während die römische Linie (ganz auf der Linie cyprianisch-afrikanischer Ansätze, wie wir sahen!) im Bilde des einen mit Vollmacht ausgestatteten Petrus die hierarchische Verfassungsstruktur dieser Kirche dargestellt fand und von hier aus zur spezifisch "römischen" Interpretation des Felsenwortes gelangte, geht Augustins Blick vorbei an der "petrinischen" Verfassung auf den Ursprung der petrinischen Gewalt: auf das"Haupt" des Leibes, von dem aus die sakramentalen Gaben den einzelnen Gliedern zufließen, Christus. Auch und gerade in ihrer sakramentalen Funktion befindet sich die Kirche im Status totaler Abhängigkeit, das ist es, was der Petrus von Mt 16, 19 lehrt.

Augustins gesamtes Petrusbild in unserm Abschnitt ist an diesem einen Gedanken der totalen Abhängigkeit orientiert und erweist damit die Verankerung des Kirchenbegriffs außerhalb der sichtbaren Momente von Hierarchie und Heiligkeit. Schon beim Gegensatz Beatus-Satanas, der in Augustins Augen den Rahmen der Perikope bestimmt, erkannten wir Augustins Interesse an einer Paradoxie, in der alles darauf ankommt, auf der Seite Gottes zu stehen. Der Petrus zwischen Himmel und Hölle ist das Bild einer irdischen Kirche,

deren Pilgerweg zwischen civitas Dei und civitas diaboli verläuft und die nur im absoluten Angewiesensein auf den Herrn an der beatitudo teil hat. Im Petrus, der das Bekenntnis zum Gottessohn spricht, spiegelt sich gleichfalls die Macht und Ohnmacht einer Kirche, die nichts von sich selber, aber alles von der göttlichen Offenbarung erwarten darf, und der Petrusname in seiner "Ableitung" vom Felsen Christus weist nochmals eindringlich auf den "abgeleiteten" Charakter einer Kirche, die ihre Stärke nicht aus sich selber hat. Im Blick auf das Kirchenbaubild von Vers 18 kann sich dann freilich die Frage nach einem rechten Verständnis Petri als des Kirchenfelsens überhaupt nicht mehr stellen. Petrus ist ja die Kirche - es wäre unsinnig, sie selbst die eben noch mit ihrem Petrus-Namen die restlose Abhängigkeit von Christus bezeugte, als ihr eigenes Fundament zu bezeichnen. Im petra=Christus erscheint für Augustin offensichtlich nicht nur die formale Konsequenz fremder exegetischer Schlüssel, sondern zugleich die sachliche eines Kirchenbegriffs, der im Petrus von Mt 16 das Bild der völlig auf Christus angewiesenen Kirche sieht. Der "feste Fels", auf den sie gebaut werden soll, kann nicht in ihr selbst liegen, dh "in Petrus." Ihre Hoffnung und Verheißung steht ja einzig und allein darauf, daß Christus ihr Fels und ihre Stärke ist.

Eines der bedeutsamsten Summarien der augustinischen Interpretation, das auch im MA oft als Vorlage für die Ausführungen über Mt 16, 18 gedient hat,[185] findet sich in Joh-Tract. 124, 5. Stellvertretend für viele andere Texte sei die Stelle hier im Zusammenhang mitgeteilt: "Als ihm aber gesagt wurde: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben usw. (Mt 16, 19), da bedeutete er die Gesamtkirche, die in dieser Zeit

durch verschiedene Versuchungen gleichsam wie durch Regengüsse, Fluten und Stürme erschüttert wird und nicht fällt, denn sie ist auf den Felsen gegründet, von dem Petrus seinen Namen erhielt. Denn die petra heißt nicht nach Petrus, sondern Petrus nach der petra, wie Christus nicht nach dem Christen, sondern der Christ nach Christus. Deshalb sagt ja auch der Herr: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, weil Petrus gesagt hatte: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen also, sagte er, den du bekannt hast, will ich meine Kirche bauen. Der Fels aber war Christus. Auf dieses Fundament ist auch Petrus selbst gebaut. Denn ein anderes Fundament kann niemand legen außer dem, das gelegt ist, Christus Jesus. Die Kirche also, die auf Christus gegründet wird, empfing von ihm in Petrus die Schlüssel des Himmelreiches, dh die Gewalt, Sünden zu binden und zu lösen. Was nämlich per proprietatem die Kirche in Christus ist, das ist per significationem Petrus in der petra. Im Rahmen dieser symbolischen Bedeutung ist Christus die petra, Petrus die Kirche."[186] Alle die verschiedenen Momente, die sich bei der späteren Durchsetzung der Gleichung im Abendland als bedeutsam erwiesen, haben hier ihren Platz: Petrus als "figura ecclesiae" (auch in Vers 19!), die Ableitung des Petrusnamens vom Felsen Christus, der durch 1Kor 1o, 4 identifizierte "Fels" als Objekt des Petrusbekenntnisses, Christus das alleinige Fundament im Baubild nach 1Kor 3, 11, Petrus selbst "aufgebaut" auf Christus, und im Blick auf Vers 19 die Identität von Schlüsselgewalt und Sündenvergebung.[187] Die ma. Geschichte des petra=Christus in der Deutung unseres Verses ist im wesentlichen nichts anderes als eine Geschichte dieser augustinischen Argumente. Wir können ihre Spuren fast bei

jeder Anspielung auf die christologische Gleichung verfolgen. Das MA selbst hatte ihnen nicht viel hinzuzufügen.

Am meisten verbreitet scheint der einfache Hinweis auf 1 Kor 1o, 4, der zusammen mit dem "grammatischen" Argument der Trennung von Petrus und petra offenbar zur exegetischen Begründung des petra=Christus völlig genügte: "Das Pronomen 'auf diesen Felsen' bezeichnet nicht Petrus, sondern Christus, der nach 1Kor 1o, 4 die petra ist; (Augustin): ihm ist ja nicht gesagt: Du bist die petra, sondern: Du bist Petrus. Der Fels aber war Christus."[188] Augustin ist allgemein der Kronzeuge an dieser Stelle. "Nach Augustin: Auf diesen Felsen, den du bekannt hast, dh auf mich, von dem gesagt ist: der Fels aber war Christus."[189] Ein Konziliarist des 15. Jhs referiert die "Meinung vieler Theologen," es sei anzunehmen, daß Jesus in Mt 16, 18 "per petram non Petrum sed ipsummet Christum" verstanden habe, und zwar nach 1 Kor 1o, 4![19o]

Aber auch 1Kor 3, 11 wird gern als der eigentliche Schlüssel zur Felsendeutung benutzt. "Und auf diesen Felsen, den du bekannt hast: 'Einen andern Grund usw.' (1Kor 3, 11); 'siehe ich lege in Zion' usw. (Jes 28,6), will ich meine Kirche bauen."[191] Die Paulusstelle selbst assoziiert die Gedankenverbindung zu Mt 16, 18: "Schon oben haben wir über Fundamente gesprochen und auf 1Kor 3, 11 hingewiesen. Über dieses (Fundament) sagt der Herr: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18)."[192]

Oft ist es nur die Tatsache der Ableitung des Petrusnamens von der petra Christus,[193] oder die kurze Formel "super me, non super te," die den augustinischen Hintergrund verrät. "Auf diesen Felsen, von dem du Petrus heißt, und auf mich, nicht auf dich, will ich meine Kirche bauen."[194]

III. Kapitel C.

Es gibt kaum eine Auslegung in exegetischen Werken des MA, die von der augustinischen Deutung nicht berührt wäre. Dies gilt selbst für so selbständige Theologen wie die drei großen Scholastiker Albert, Thomas und Bonaventura.

Bonaventura schließt sich unter den dreien noch am engsten an die traditionellen augustinischen Formeln an, wie Augustin auch sonst in seinem Werk immer wieder durchscheint. "Du bist Petrus, und auf diesen Felsen, von dem du ja den Namen empfangen hast, dh auf mich, will ich meine Kirche bauen. Der Fels nämlich war Christus."[195] Auf eben diesen Fels, Christus, sind auch die Apostel, ein Petrus und ein Andreas, gebaut - Nachahmer Christ, aber nicht selber Fundamente an seiner Statt![196]

Nach Albert d. Gr. geht es im Felsenwort an sich um die "Festigkeit des Bekenntnisses" von Vers 16,[197] und zwar nach seiner Einteilung in dreifach gegliederter Argumentation: "Das Fundament, die Fundierung der Kirche auf das Fundament, die Festigkeit gegen die Mächte des Umsturzes." Aber "Fundament" ist hier nicht etwa Petrus, nicht einmal "der Glaube", sondern Christus in seinem "Ich" als Subjekt des Satzes: "De fundamento dicit: 'Et <u>ego</u>', qui sum via et veritas et vita"![198]

Auch Thomas von Aquin begründet das petra=Christus von der Fundamentfunktion des Felsens her: "Es ist die Eigenschaft des Felsens, daß er als Fundament fungiert, sowie daß er Festigkeit verleiht (Mt 7,24). Daher kann Mt 16, 18b christologisch ausgelegt werden: Und auf diesen Felsen, dh Christum, so daß er Fundament ist und das, was 'gegründet' ist, seine Festigkeit empfängt."[199]

III. Kapitel C.

Erstaunlicherweise haben sich Spuren der augustinischen Deutung auch an einer so verfänglichen Stelle wie in der Liturgie des Cathedra-Petri-Festes festgesetzt, in der bekanntlich Mt 16, 13ff als Tagesevangelium erscheint. Eine Invokation nach dem Introitus beginnt im mozarabischen Missale: "Deus, Dei Filius, qui in te solidissima petra exaltasti Petrum et per Petrum ecclesiam..,"[200] und nach dem gotischen Brevier betet man in der Matutin: "Christe, du Sohn des lebendigen Gottes, den Petrus, auf den Felsen gefestigt, wahrhaft bekannte, denn nicht die petra wurde nach Petrus, sondern Petrus nach der petra benannt, auf die die Kirche gegründet ist.."[201] Noch im Pontificale Romanum scheint die Identifizierung der petra von Mt 16, 18 mit Christus nach 1Kor 1o,4 greifbar, wenn der Bischof bei der Grundsteinlegung einer neuen Kirche folgende Segensformel spricht V. Lapidem quem reprobaverunt aedificantes R. Hic factus est in caput anguli. V. Tu es Petrus R. Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Die Zusammenstellung der christologisch gedeuteten Ecksteinstelle aus Ps 118 mit Mt 16, 18 ist kaum zufällig und dürfte durch das folgende Gebet in die Linie der augustinischen petra=Christus-Ideen gerückt werden: "Heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, du wollest diesen Grundstein der Kirche segnen.., den erprobten, köstlichen Eckstein, von dem der Apostel sagt: Petra autem erat Christus (1Kor 1o, 4)".

Alles in allem - Augustins petra=Christus triumphiert. Dabei ist auch der scharf antithetische Charakter seiner Gleichung der alten Grundgleichung gegenüber nicht verloren gegangen. Anselm von Låons Paraphrase des Verses mag diesen Aspekt beleuchten: "Und auf diesen Felsen, dh auf mich, will ich meine Kirche bauen.

III. Kapitel C.

Als wenn es hieße: So bist du Petrus, von mir, der petra, daß mir trotzdem die Würde des Fundaments vorbehalten bleibt. Aber du, dem ich als meinem Verehrer und Bekenner die Teilhabe an meinem Namen geschenkt habe, sollst auf mich als Fundament reine Steine schichten und die unreinen fortwerfen."[202] Der Satz vom "Vorbehalt" der Fundamentswürde für Christus ist freilich ebenso traditionelles Gut wie jenes Bild vom "aktiven" Petrus, der, statt selber Fundament zu sein, Steine aufs Christusfundament legt, wobei sich sogar eine spezielle Ausdeutung von Vers 19 ergibt: die ihm übertragene Richterfunktion betätigt sich darin, daß er in seinem "Handlangerdienst" beim Kirchenbau reine und unreine Steine unterscheidet![203]

Der Zwischendeutung petra=fides gegenüber ist eine solche Abgrenzung nicht nötig. Sehr häufig wird deshalb das petra=Christus durch einen Hinweis auf sie ergänzt. Daß die sachliche Verbindung keine Schwierigkeiten bereitete, konnten wir bereits beobachten. Wir haben nur noch zu beschreiben, wie die Verbindung sich formal darstellt. Zuweilen gehen beide Deutungen ineinander über, wie etwa an der folgenden Beda-Stelle: "Du bist Petrus, und auf diesen Fels, von dem du deinen Namen hast, dh auf mich selbst, will ich meine Kirche bauen. Auf diese Glaubensvollkommenheit, die du bekannt hast, will ich meine Kirche bauen."[204] In der gewöhnlichen Form freilich stehen beide Deutungen mehr oder weniger unverbunden nebeneinander, gleichsam zur Auswahl: "Et super hanc petram, quam confiteris; (interlinearis): id est Christum. Vel super hanc petram, id est super hanc firmitatem fidei quam habiturus es."[205] In diesem Fall kann natürlich die Frage der Berechtigung dieses Nebeneinanders auftauchen: "Und auf diesen Felsen, dh (nach Chrysostomus) auf das solide Bekenntnis

deines Glaubens; oder (nach Augustin): auf diesen Felsen, den du bekannt hast, dh auf mich, von dem es heißt: der Fels aber war Christus. Beide Möglichkeiten sind richtig: licet aliter et aliter - quia aliter est edificata ecclesia in petro et aliter in Christo."[206]

Besonders wertvoll zur Illustration, in welchem Maße die petra=Christus-Deutung unseres Verses im MA das Feld beherrschte, sind im übrigen die Stellen, an denen sie nicht in einer Auslegung von Mt 16, sondern als Assoziation in der Exegese anderer Schriftstellen erscheint. Wenn es sich für den Exegeten bei der Erklärung anderer Passagen, in denen vom Christusfundament die Rede ist, von selber nahelegt, auf Mt 16, 18 als Parallele zu verweisen, so muß ihm das petra=Christus für den Vers so evident und "normal" erscheinen, daß er es ohne weiteres auch bei seinen Hörern voraussetzen kann.

Für die Psalmen bietet etwa Gerhohs Kommentar reiches Material. "Auf den Felsen hat er mich erhöht (Ps 60, 2): Die petra war Christus. Auf diesen Felsen, auf die Festigkeit dieses Glaubens, hat er mich jetzt erhöht, denn er sagt: auf diesen Felsen, dh auf mich selbst, will ich meine Kirche bauen."[207] Das Zitat zeigt gleichzeitig noch einmal die Verschränkung der beiden "neuen" Felsengleichungen. Im Kommentar der beiden Zisterzienser Thomas und Johannes Halgrinus zu Prov 30, 26 ("Die Kaninchen sind ein schwaches Volk; seinen Schlupfwinkel setzt es auf den Felsen") kann es einfach heißen: "Christus aber war der Fels, der dem Petrus sagte: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen."[208] Zu Lk 17, 6 erklärt Balduin von Canterbury: "Christus hat in der gleichen Weise durch 'diesen Baum' klargemacht, daß er sterben müsse, wie er durch 'diesen Felsen' sich selbst bezeichnete, als er sagte: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18)"[209]

III. Kapitel C.

Petrus Lobardus verbindet zu 1Kor 1, 12f den Gedanken vom Christusfundament der Kirche gegenüber "Petrus-," "Paulus-" und "Apollos-"-partei sofort mit Mt 16, 18: "Es ist ein Kirdhenfundament, das niemand ändern kann, Christus Jesus. Er allein ist nämlich der Fels, auf den die Kirche gegründet ist, von dem Petrus genannt wurde, als der Herr zu ihm sagte: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18)."[210] Selbst ein bekanntes Hieronymuswort wie das von der Kirche, "die nach dem Wort des Herrn auf den Felsen gegründet" ist, gibt dem Ausleger Anlaß, die petra im Sinne der christologischen Gleichung zu identifizieren.[211]

Unter diesen Umständen erstaunt es kaum, daß auch eine Reihe von Päpsten sich von der augustinischen petra=Christus-Gleichung berührt zeigt. Der Brief Leos II. an Kaiser Konstantin IV. (a. 862), in dem die Beschlüsse des 6. ökumenischen Konzils bestätigt werden, ist zwar unecht, beweist aber doch den Einfluß des petra=Christus in päpstlichen Kreisen.[212] Clemens II. identifiziert die "Kirche" von Mt 16, 18 im römischen Sinn mit der Cathedra Romana, sagt aber dann von dieser: "Der apostolische Stuhl... ist auf den festen Felsen, d.i. Christus, gabaut."[213] Deutlicher noch Coelestin III.:"Die römische Kirche ist auf das unbewegliche Fundament, auf den Eckstein gebaut, da Christus von sich selbst bezeugt: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen."[214] Und Innozenz III. benutzt die Deutung sogar, um an den Kaiser eine Mahnung zu richten: er möge das Fundament auf den legen, außer dem es kein anderes gibt, welches ist Christus Jesus selbst, auf den auch unser Herr selbst das Fundament der jungen Kirche legte, indem er sprach: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen."[215] Daß im übrigen auch weltliche Herrscher auf dieser Linie zu finden sind (und

zwar nicht erst zur Zeit der hoch-ma.Kämpfe mit dem Papsttum!), zeigt ein Text aus dem Mahnschreiben König Stephans von Ungarn an seinen Sohn: "Der Herr selbst nämlich sagte zu Petrus, den er derselben hl. Kirche als Wächter und Meister gegeben hat: Du bist Petrus usw. (Mt 16, 18). Sich selbst nannte er allerdings Fels, aber die auf ihn gebaute Kirche nannte er nicht eine hölzerne oder steinerne, sondern das Volk seines Eigentums..."[216)]

Wir fassen zusammen: In der eigentlichen exegetischen Literatur des MAs, aber auch weit darüber hinaus, beherrscht der Schatten des petra=Christus die Auslegung unseres Verses. Der alte augustinische Gedanke von der Verankerung des Kirchenbegriffs in Christus selbst als dem Ursprung der sakramentalen Gemeinschaft ließ im Verein mit den biblischen "Schlüsseln" des Felsenbildes in 1Kor 1o, 4 und 3, 11 kein anderes Grundverständnis der selbständig gewordenen Kirchenbauverheißung zu. Jeder ma. Ausleger gibt dies direkt oder indirekt zu.[217)] Zwar beginnt der Strom der petra=Christus-Aussagen nicht unmittelbar nach Augustin in voller Breite zu fließen.[218)] Aber seit Isidor und Beda gibt es kaum mehr Ausnahmen. Auf irgendeine Weise muß jeder Ausleger des Mt-Textes der Standarddeutung Rechnung tragen; andernfalls stellte er sich außerhalb der exegetischen Tradition, die sein Lebenselement bildete. Wohl hatte sich die alte Grundgleichung, vom Strom der augustinischen Exegese überrannt, im Primatbeweis retten können, wo sie ja von Anfang an, seit der Mitte des 3. Jhs, ihren notwendigen Platz gehabt hatte. Der ma. Exeget weiß darum und zögert nicht, sie zu benutzen, wenn der Primat "seiner" römischen Kirche auf dem Spiele steht. Aber sein lautstarkes petra=Christus

beweist eindeutig, daß er den Vers nicht in erster Linie als Primatwort gelesen hat; er konnte es gar nicht. Für ihn gehört die Aussage von Mt 16, 18 zunächst zusammen mit anderen Kirchenbaubildern wie Mt 7, 24f; 1Kor 3, 11; Eph 2, 2o u.a., und damit unter die biblischen Belege für die christologischen Grundlagen der Kirche - auch wenn sie die "catholica Romana" hieß.

5. Sonstige petra-Deutungen

a. Wenigstens kurz erwähnt werden sollen einige Deutungen der petra von Mt 16, 18, die stärker aus dem Rahmen der drei besprochenen Gleichungen heraustreten und eine spezielle Linie verfolgen. Wir können dabei von den gelegentlich auftauchenden konsequent "geistlichen" Deutungen, bei denen auch die "Kirche" unseres Verses zum Christenleben im allgemeinen moralisch umgedeutet wird und die im "Felsen" dann die perfectio virtutis[219)] oder irgendeine spezielle Tugend erblicken, hier absehen.[22o)]

b. Eine eigenartige "geistliche" Deutung finden wir freilich bei dem Konziliaristen Peter von Ailly entwickelt.[221)] Nach Vorführung der prolixitas quaestionis, soweit die petra betroffen ist, schließt Peter zunächst, daß auf jeden Fall Christus als das principale fundamentum der Kirche zu gelten habe. Petrus kann es nicht sein, da er wie alle seine Nachfolger (und zwar nicht nur im römischen Sinne!) gewankt hat.[222)] Man wird freilich zugeben, daß Petrus nach Christus an erster Stelle ins Kirchenfundament eingebaut wurde. Jedoch alle diese Erwägungen betreffen lediglich den Literalsinn. Nach dem sensus spiritalis

ist der Fels "die göttliche Schrift und die heilige Lehre Christi, denn was ist fester, sicherer, stabiler, als die von Christus gegründeten ewigen göttlichen Zeugnisse?" Damit ist das Thema für den Rest des Traktats formuliert: der Bau der Kirche auf den Fels der Schrift! Es mag sein, daß das ganze nur eine rhetorische Geste des jungen Dozenten ist. Aber Peter von Ailly war kein sehr origineller Chrarkter; mit dieser seiner Deutung stand er sicher nicht allein. Eine Spur der gleichen Tradition könnte sich bei Anselm von Canterbury finden. Hier wird die Heilige Schrift als Regel unseres Lebens bezeichnet, "welche auf die solide Wahrheit, die wir mit Gottes Hilfe einst durchschaut haben, wie auf ein festes Fundament gegründet ist;" worauf Boso antwortet: "Wahrlich, was immer auf dieses Fundament gebaut wird, wird auf festen Fels gegründet."[223] Vielleicht ist ihr Ursprung in einer Sonderlinie der Auslegung von Eph 2, 2o zu suchen, die Petrus Lombardus auf Ambrosius zurückführt, und in der die"Apostel und Propheten" symbolisch für ihre Lehre stehen: "Super fundamentum, id est doctrinam apostolorum et prophetarum, id est super Novum Testamentum."[224] Allerdings spricht auch Euseb in dem oben wiedergegebenen Zitat zu Ps 17, 15 im Blick auf Eph 2, 2o von den Worten der Apostel und Propheten als 'zweitem' Kirchenfundament nach Christus.[225]

c. Das entscheidende Textelement innerhalb von Mt 16, 18, das zu den verschiedenen Identifizierungsversuchen der petra Anlaß gibt, liegt im Demonstrativpronomen "hanc." Der damit gegebene Hinweis auf eine naheliegende Größe als res significata verlangt automatisch, daß die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, was unter "dieser" petra zu verstehen sei.

Würde das Demonstrativum fehlen, so ergäbe sich bei einer selbständigen Betrachtung des Kirchenbaubildes ohne Beziehung auf die Namengebung eine Deutung des Verses, die den Fels im Bild lediglich als Metapher der Festigkeit verstehen kann, ohne ihn mit einem allegorischen Hintergrund zu belasten. "Auf den Felsen will ich meine Kirche bauen" - damit wäre einfach eine Verheißung über die Festigkeit des künftigen Kirchenbaues ausgesprochen, ohne daß über das Fundament spekuliert werden muß; dies hätte den Vorteil, genau zum Skopus des anschließenden Bildes von den Hadespforten zu stimmen, der ebenfalls an der Festigkeit des Kirchenbaues gegen alle Gewalten orientiert ist.

Auch unter diesem Aspekt erscheint Mt 16, 18 im MA: lediglich die Festigkeit des Baus ist betont, und das Demonstrativum "hanc" bleibt unberücksichtigt. Papst Sergius III. (904-11) schließt aus Mt 16, 18 und Eph 2, 20, "daß die heilige und universale Kirche auf den Felsen und auf das Fundament der Propheten und Apostel gegründet sei," und daß daher, "wie die Fundierung 'petrea et apostolica' ist, auch jeder kirchliche Überbau fest und erprobt sein müsse."[226] Ähnlich braucht Hadrian IV. die petra von Mt 16, 18 lediglich als Festigkeitsmetapher: "Der Fels, auf den sie (sc. die Kirche) nach Mt 16, 18 gegründet ist, erhält keine Risse, leidet keinerlei Spaltungen,"[227] und Rupert von Deutz nimmt Mt 16, 18 zum Anlaß zur Erklärung: "Creditur ecclesia super firmam petram aedificata."[228] Diese Festigkeit kann auch präzis die gegen die Häresie erprobte meinen, wie etwa Anselm von Havelberg mit einem vielverwendeten römischen Akzent behauptet: "Da der Herr wußte, daß andere Kirchen durch den Ansturm der Häresie allzusehr gequält, die römische Kirche aber, die er selbst auf den Felsen gegründet hatte,

nie im Glauben schwach werden dürfe, sagte er zu Petrus: Lk 22, 32."[229]

Bereits in der Alten Kirche findet sich das Zitat von Mt 16, 18 ohne das Demonstrativum. Firmilian etwa geht es einfach um den Akzent der Festigkeit des Kirchenbaus, wenn er vom Festhalten an der einen Kirche spricht, "die ein für allemal von Christus auf den Felsen fest gegründet worden ist,"[230] und die Lateiner Fulgentius und Cassidor können sich ähnlich ausdrücken.[231] Man hat sogar gemeint, hinter diesem Gebrauch des Zitats aus Mt 16, 18 eine ursprüngliche Textform vermuten zu dürfen, die das Demonstrativum nicht enthielt und daher alles Fragen nach der Identität der petra überflüssig machte.[232] Als Kronzeuge für diese Theorie gilt Euseb. In der Tat zeigt das Zitat von Mt 16, 18 in seinen Werken überraschend oft die auffällige Form: "Du bist Petrus, und auf den Felsen (epi tēn petran) will ich meine Kirche bauen."[233] Die Schlußfolgerung auf eine echte Textvariante ist allerdings unhaltbar. Ganz abgesehen davon, daß auch bei Euseb gelegentlich die volle Textform erscheint,[234] dürfte der Ursprung dieser Abweichung auf den Einfluß der exegetischen Querverbindung von Mt 7, 24.25 zurückgehen. Dort erscheint im Baubild, das früh als Parallele zu unserm Vers betrachtet wurde, genau die gleiche Formel "epi tēn petram,"[235] - und es ist gleichfalls der Akzent der Festigkeit des Gebäudes, der betont erscheint. Daß auch im MA die Felsenbilder von Mt 7 und 16 stark ineinander übergehen konnten, wenn es um den Begriff der "Festigkeit" des Kirchenbaus ging, betonten wir schon früher; Agobard von Lyon mag es noch einmal illustrieren: Er wendet sich an einen seiner Mitbischöfe. "Du..., der du heute unter allen als Säule und Firmament des Hauses Gottes giltst,

stehe auf dem Felsen der kirchlichen Observation unbeweglich, furchtlos, unerschütterlich, die widrigen Sturmwinde, Regengüsse und Fluten nicht scheuend; sie können wohl dem Fundament des Hauses Gottes spotten, es selbst aber nicht zum Einsturz bringen, denn auch die Höllenpforten können gegen sie (sc. die Kirche) nichts ausrichten."[236] Wir gehen daher kaum fehl, wenn wir das Zitat von Mt 16, 18 ohne Deomstrativum und die daraus folgende Auslegung der petra als einfaches Festigkeitssymbol auf den Einfluß der Parabel von Mt 7, 24f zurückführen. Das hindert nicht, daß wir es dabei mit einer interessanten exegetischen Anregung zu tun haben: Sieht man einmal ab von der durch das Demonstrativum betonten matthäischen Tendenz, den Kirchenfelsen mit Petrus zu identifizieren, so ergäbe sich als Skopus des ursprünglichen Kirchenbaubildes von Mt 16, 18 der überzeugende Gedanke, daß der aufzuführende Bau der Kirche ein festes Fundament hat - ein Gedanke, der durch den Akzent des Hadespfortenbildes nur noch unterstrichen wird. Aber wir wollen den exegetischen Ergebnissen nicht vorgreifen.

III. Kapitel D. Die Hadespforten

1. Mit den "Hadespforten" von v. 18c tritt wieder ein völlig neues Bild in den Ablauf unserer Perikope ein. "Et portae inferi non praevalebunt adversus eam." Es wird sich auch diesmal empfehlen, das neue Element nicht isoliert zu betrachten, sondern zunächst nach seiner Funktion im Ganzen des Petrusmaterials zu behandeln. Alle Bilder unserer Perikope haben ja ihren bestimmten Platz in der Komposition des Evangelisten, dessen Intention auf jeden Fall den Rahmen für die Interpretation abgibt. Über die Verbindung mit v. 18a und b hat Mt keinen Zweifel gelassen. Schon rein formal scheint es unmöglich, das Sätzchen in v. 18c vom Vorhergehenden abzulösen. Die Koordinationspartikel kai reiht deutlich eine weitere Zeile innerhalb der gleichen Strophe des Petrusmaterials an. Daß andererseits v. 18a und b nicht auseinandergerissen werden dürfen, haben wir bereits mehrfach betont. Die Beilegung eines neuen Namens und seine Erkärung als Funktionsname im Blick auf den Kirchenbau bilden eine Einheit, wobei die Assoziationsreihe Petrus-Fels-Fundament-Bau dem Bildmaterial seine innere Ordnung verleiht. Ziel der Aussage des Felsenbildes im Kirchenbauwort ist jedenfalls die Festigkeit des Baues. Diese Interpretation erhielt ihre Bestätigung durch die Wahrnehmung, daß sich eine ganz ähnliche Bildfolge in dem von uns unter den exegetischen Querverbindungen behandelten Gleichnis Jesu Mt 7, 24-27 nachweisen läßt. Die Strukturähnlichkeit des Bildmaterials kann uns helfen, den sachlichen Zusammenhang von Mt 16, 18c mit seinem Kontext zu bestimmen.

Auch in der Assoziationsreihe Fels-Bau-Fundament von Mt 7 liegt der Zielpunkt in der Festigkeit des Baues. Aber mit der bloßen Begriffsreihe ist die Aussage des Gleichnisses zur Erreichung dieses Zieles

noch keineswegs erschöpft. Der im "Felsenfundament" zum Ausdruck kommende Festigkeitsakzent gewinnt seine Tiefe erst in der Konfrontation mit dem Gegenstück des Baues auf Sand, und auch damit ist nur der Weg für die eigentliche Klimax bereitet, das Bild von der "Erprobung", in dem das Gleichnis seine Aussage in voller Dramatik entfaltet: Regenfluten stürzen vom Himmel, Wasserwogen branden heran, Stürme tosen - alles steuert auf diesen Krisenpunkt zu. Erst in der Bewährung kann deutlich werden, was die Begriffsreihe Fels-Fundament-Festigkeit meint, kann der Festigkeitsakzent seine Bestätigung erhalten. Im Bild der "Erprobung" und "Bewährung" erreicht das Bild vom Felsenbau seine Spitze.

Die gleiche Verlängerung der Assoziationsreihe Fels-Baufundament-Festigkeit in ein Bewährungsbild scheint sich auch in Mt 16 zu wiederholen. Die Vorstellung von der Gemeinde als Felsenbau, gegen den die feindlichen Mächte vergeblich anstürmen, ist ohnehin ein im Judentum geläufiges Bild, wie J. Jeremias betont hat[1] und O. Betz mit seiner Untersuchung zu den Qumran-Psalmen bestätigen konnte.[2] Zwar ist in Mt 16, 18 nicht wie in Mt 7 vom Gegensatz zweier Häuser die Rede,[3] aber die Weiterführung der Gedankenreihe Fels-Fundament-Festigkeit durch den Hinweis auf die Erprobung erscheint auch hier als die Klimax. Das jedenfalls dürfte der Sinn von Mt 16, 18c im Zusammenhang des Verses sein. Auch hier der Ansturm feindlicher Mächte gegen den Bau auf den Felsen und die Verheißung der Bewährung: "portae inferi non praevalebunt adversus eam." Der Satz steht im Hinblick auf Mt 16, 18 an der gleichen Stelle, die in Mt 7 die Schilderung der gegen die Häuser anbrandenden Fluten und Stürme einnimmt.

III. Kapitel D.

Petrusname, Felsenbau und Bewährungsbild gehören zusammen. Die Vorstellung vom Felsenbau hat ihr notwendiges Korrelat in dem Satz von den Hadespforten, denn erst hier gelangt der Festigkeitsakzent des Baubildes zu seinem Ziel. Damit entfallen alle religionsgeschichtlichen Erklärungen, die den Satz von den Hadespforten aus dem Zusammenhang mit v. 18a und b herauslösen und entweder mit dem Schlüsselbild von v. 19 verbinden oder selbständig etwa im Sinne des Hadesfahrtmythus verstehen wollen.[4)]

Die Parallele des Hausbaugleichnisses führt noch einen Schritt weiter. In Mt 7, 24ff trägt, wie wir früher sahen, die Schilderung der "Erprobung" die Züge des apokalyptischen Gerichtsbildes. Es sind die Fluten und Stürme der Endzeit, in denen sich Stärke und Festigkeit des Felsenfundaments zu bewähren hat. J. Jeremias stellt Mt 7, 24ff eng mit Mt 24, 37-39 zusammen und interpretiert von daher die Wasser als "zweite Sintflut", die am Weltende kommen soll und auf die Jesus hier in seiner Warnung vor der Katastrophe anspielt.[5)] Auch im Baubild von 1Kor 3, 1off sind es die Wehen der Endzeit, das "Feuer" des Jüngsten "Tages", in denen sich der Bau in seiner Festigkeit oder Schwäche offenbart.[6)] Im Lichte dieser gemeinsamen eschatologischen Züge der exegetischen Querverbindungen dürfte auch das Futur der Verheißung von Mt 16, 18c seinen Sinn erhalten. Die Erprobung des Felsenbaues der Kirche Jesu, in der sich zeigen wird, daß ihr Fundament unerschütterlich steht, visiert die Endzeit. Das Logion schaut nicht auf eine Bewährung der Kirche in der Welt voraus, als sei ihr während ihres irdischen Daseins "ewiger Bestand"[7)] oder Unüberwindlichkeit gegen alle Angriffe von außen verheißen,[8)] sondern auf die große Prüfung der letzten

III. Kapitel D.

Tage, in denen der Kampf der Gottesmacht mit den Mächten der Gottesfeindschaft kosmische Dimensionen erreicht.[9] Die Todesmacht, das Stärkste, was sich denken läßt, erhebt sich in voller Wucht gegen die Kirche, wenn das Ende naht, wenn der Kampf gegen den "letzten Feind", als den Paulus den Tod im Zusammenhang des Endgeschehens sieht (1Kor 15, 28), ausgefochten wird.[10] Erst hier kann die ganze Stärke des Felsenfundaments sichtbar werden. Dies schließt keineswegs aus, daß die Kirche - bereits die "Kirche des Matthäus"! - die Erprobung des Felsenfundaments in ihrer eigenen als "letzte Zeit" verstandenen Gegenwart vor sich gehen sah.[11] Die apokalyptische Ausrichtung des Bildes bleibt in jedem Falle erhalten. Felsenbau und Erprobung im Sturm der Endzeit bilden eine einheitliche Aussagenreihe.

Von hier aus fällt auch Licht auf das Verständnis der "Hadespforten." Es kann heute als ausgemacht gelten, daß der Ausdruck im Blick auf profangriechische und at. Parallelen als <u>pars pro toto</u> für die Totenwelt zu verstehen und demnach in der einfachen Bedeutung "Tod" zu fassen ist.[12] Daß der Hades an dieser Stelle durch seine "Pforten" repräsentiert wird, könnte den verbreiteten Gedanken an ein Gebäude nahelegen, wodurch sich (im Sinne von Mt 7, 24ff!) eine antithetische Entsprechung zum Kirchenbau ergäbe;[13] dieser Parallelismus läßt sich jedoch nicht pressen: die "Tore" könnten auch, ebenso wie die im gleichen Zusammenhang, teilweise sogar als Ersatz, erscheinenden "Riegel" der Sch^{e}ōl[14] lediglich die unentrinnbare Macht des Totenreiches symbolisieren.[15] Eins ist jedoch klar: der "Hades" darf nicht mit der "Hölle" verwechselt werden, und alle Gleichsetzungen der Hadestore mit den "Höllenpforten" (Luther) verfehlen

den Sinn unseres Verses.[16] Die Totenwelt ist nicht an sich schon Strafort der Verdammten.[17] J. Jeremias hat dies vom spätjüdischen Gebrauch der Begriffe Sch^{e}ōl/Hades her in aller Deutlichkeit gezeigt, freilich um von da aus den Hades unseres Verses im Sinne des Aufenthaltsortes lediglich der gottlosen Verstorbenen bis zum Gericht zu definieren.[18] Dann müßte aber die "Bewährung", von der Mt 16, 18c spricht, in die Zeit vor dem Endgericht, in die irdische Zeit der Kirche fallen, was im Blick auf die skizzierte Verbindung des Erprobungsbildes mit dem Felsenbau nicht angeht. Richtig bleibt die Deutung der Metapher auf die Macht des Todes, die schon Harnack unter Hinweis auf die at. Parallelen als die einzig mögliche bezeichnet hatte.[19] Insbesondere der synonym gebrauchte Ausdruck "Pforten des Todes" (Ps 9, 14; 1o7, 18; Hiob 38, 17; 1QH 6,24) darf als sicheres Indiz gelten. Aber weder Harnack, noch die meisten neueren Exegeten rechnen ernsthaft mit der eschatologischen Dimension, in der der Ausdruck an unserer Stelle erscheint. Unter den neueren Auslegungen ist es nur Schlatters Erklärung ~~an~~ der Stelle, die einen konkreten Vorschlag für ein eschatologisches Verständnis enthält. Nach ihr liegt in v. 18c nicht die Vorstellung zugrunde, daß die Christen vor dem Verschlungenwerden durch die Todesmacht gerettet, sondern daß die Hadespforten nicht stark genug sein werden, um sie beim endzeitlichen Auferstehungsruf Christi festzuhalten. Nicht Schutz vor dem Tod, nicht Unsterblichkeit wird der Gemeinde verheißen, sondern die Auferstehung.[2o]

Gerade diese Anregung, nach der die Rolle der "Hadespforten" im Augenblick der endzeitlichen Auferstehung in dem vergeblichen Versuch besteht, die Glieder der Kirche Christi festzuhalten, läßt allerdings ein anderes Problem ungelöst, das auch bei

Harnack all zu leicht abgetan erscheint. Allen Abschwächungsversuchen zum Trotz scheint nämlich das Verb (katischysei) tatsächlich eine aktive Tätigkeit der "Hadespforten" zu implizieren - eine schwer verständliche Vorstellung, selbst wenn man an at. Bilder denkt, nach denen "die Unterwelt ihren gierigen Schlund weit aufsperrt" und der Tod "unersättlich" alles Irdische verschlingt (Hab 2, 5).[21)] Ganz abgesehen von allen Parallelen verlangt schon das "Erprobungsbild" als solches ein aktives Vorgehen der feindlichen Mächte. Es muß sicher in diesem Zusammenhang der Inkonzinnität des Bildes gesehen werden, daß die Hadestore so oft als "Höllenpforten" mißverstanden wurden. Im Hintergrund steht dabei die plastische Vorstellung von den feindlichen Scharen der Unterwelt, den "Kriegern Satans", die aus den Höllentoren herausströmen und zum Kampf gegen den Gottesbau antreten.[22)] Das aktive Element des Bildes wäre durch diese "Aggression der Chaosmächte" zweifellos ausgezeichnet gewahrt, aber selbst wenn "Tod" und "Hölle" schon in früher Zeit die Tendenz zur Identifikation zeigen, läßt sich an der primären Deutung der Hadestore auf den Tod nun einmal nicht rütteln. So hat denn die religionsgeschichtliche Erklärung lieber an eine Personifikation des Totenreiches in seinen Torwächtern gedacht; die Möglichkeit personifizierender Übertragung der Wächterfunktion (Wächtergottheit) auf das "Tor" als solches läßt sich aus orientalischen Parallelen belegen.[23)] Im Blick auf unsern Text hat R. Eppel sogar den Versuch gewagt, diese Deutung durch Annahme einer Fehlübersetzung aus dem Hebräischen philologisch wahrscheinlich zu machen. Der Übersetzer habe fälschlich "scha'arē" (Tore) statt "schō'arē" (Torhüter) vokalisiert, ein Versehen, das sich auch in Hiob 37, 16

nachweisen lasse (MS: "scha'arē"; LXX: "pyloroi").[24] Eine in allen Punkten zufriedenstellende Erklärung wird sich wohl kaum erreichen lassen.

2. Bei unserer Annahme der eschatologischen Orientierung des "Erprobungsbildes" in Mt 16, 18c und der damit gegebenen Verknüpfung mit Mt 16, 18a und b ist klar, daß eine andere Deutung des Pronomens autēs am Ende des Sätzchens als die auf die Kirche nicht in Frage kommt. "Die Hadespforten werden sie nicht überwältigen" - nur die Kirche kann hier gemeint sein. Nun haben sich jedoch gegen diese Beziehung schwerwiegende Bedenken erhoben; mit ihnen treten wir unmittelbar in den Bereich der altkirchlichen und ma. Exegese ein.

Philologisch bedarf es keiner Frage, daß im Zusammenhang des griechischen Satzes das Beziehungswort nicht eindeutig zu bestimmen ist. Beide Feminina kommen in Betracht: ekklesia sowohl als petra. In einem wichtigen und inhaltsreichen Beitrag zu Erklärung unserer Stelle hat A.v. Harnack 1918 die These erneuert, daß die gängige Beziehung des Pronomens auf ekklesia ein Irrtum sei, der bereits einem frühen Redaktor des Textes zur Last falle.[25] In Wahrheit sei Petrus (nach dem heutigen Text auf dem Umweg über seine Identifizierung mit der petra) in der Verheißung von v. 18c angeredet. Harnacks Argument entfaltet sich von der Sinnbestimmung des Hadespfortenwortes aus: die "Hadespforten" können nur den physischen Tod meinen, und da das Verbum keinerlei aktive Implikationen aufweise, stehe die Wendung einfach metaphorisch für "nicht sterben". Dies aber könne nur von einer Person gelten - also Petrus. Von hier aus postuliert Harnack für v. 18 einen "Urtext", der nur die Namengebung und die Verheißung des Nichtsterbens enthielt: "Du bist Petrus, und Du wirst

nicht sterben". Das Kirchenbauwort v. 18b hat dann freilich keinen Platz mehr im Zusammenhang. Nach Harnack stellt es einen "römischen" Zusatz etwa aus hadrianischer Zeit dar, bei dessen Einfügung auch das ursprüngliche "sou" einem "autēs" wich, da der Bearbeiter das Nichtsterben jetzt im metaphorischen Sinne auf die Kirche bezogen wissen wollte.

In der Folge haben auch andere Exegeten wieder die Beziehung des Pronomens auf die petra von v. 18b statt auf ekklesia vertreten, wenn auch die These eines ursprünglichen "Kurztextes" keinen Anklang fand.[26) J. Jeremias, dessen Beitrag die Diskussion erheblich weiterführte,[27) geht formal von der Parallelität der antithetischen Zeilen zwei und drei in der "Strophe" des Petrusmaterials aus, die beide von Petrus handeln müssen. Aber auch sachlich scheint ihm die Beziehung auf die petra angemessen, da er in ihr den kosmischen Felsen sieht, der nach gemeinorientalischer Anschauung gerade in der Doppelfunktion des Grundsteins der himmlischen und oberen Verschlußsteins der unterirdischen Welt erscheint. Der Sinn von Mt 16, 18c füge sich reibungslos in diesen Gedankenkreis ein: der kosmische Felsen, zugleich Schlußstein der Unterwelt und Grundstein des Gottesbaus, trotzt dem Ansturm der Totenwelt; oder im Blick auf die Identifizierung des Felsens mit Petrus: Petrus wird für den Fall seines Todes nicht der Totenwelt der Gottlosen anheimfallen.[28)

Harnack hatte seine These jedoch nicht nur konstruktiv-exegetisch unterbaut. Eine wichtige Stütze fand er im altkirchlichen Gebrauch der Stelle. Zumindest vor Euseb, so glaubte er annehmen zu dürfen, war die Beziehung des Pronomens auf petra und damit - wie er meinte - die Deutung, daß dem Petrus das "Nicht-Sterben" in Aussicht gestellt werde, Allgemeingut der Mt-Auslegung. Der neuralgische Punkt seiner Berufung

auf Väterzeugnisse lag, wie sich bald herausstellte, in der allzu zuversichtlichen Benutzung Ephräms als Zeuge für den Diatessarontext Tatians. Harnack hatte hier nichts weniger als den von ihm als "ursprünglich" rekonstruierten Text (v. 18 ohne Kirchenbauwort und Ersetzung des autēs durch sou) zu entdecken gemeint - eine Illusion, die S. Euringer mit dem überzeugenden Nachweis zerstörte, daß Ephräm in dem ihm vorliegenden Diatessarontext v. 18 mit Einschluß des Kirchenbaubildes gelesen haben muß, und daß deshalb von einem Beleg für Harnacks Kurztext keine Rede sein könne.[29]

Hinsichtlich des uns interessierenden Punktes jedoch schien Harnacks These durch diese Kontroverse eine gewisse Bestätigung zu erfahren, indem auch Euringer zu dem Ergebnis kam, daß die Beziehung des Pronomens auf petra weithin altkirchliche Praxis gewesen sein müsse. Jeremias spricht in diesem Zusammenhang mit aller Selbstverständlichkeit von "dem" Verständnis der Stelle in der Alten Kirche.[30] Jedoch für eine Verallgemeinerung reicht die schmale Quellenbasis in keiner Weise aus. Sicher ist, daß der Christenfeind Porphyrius (* um 232/33), der den Text von Mt 16, 18 im vollen Wortlaut kannte,[31] v. 18c auf eine Unsterblichkeitsverheißung an Petrus deutete: "Es wird berichtet, daß Petrus, nachdem er nicht wenige Monate die Schafe geweidet, gekreuzigt wurde, obwohl doch Jesus gesagt hatte, die Hadespforten würden ihn nicht überwältigen."[32] Aber schon sein älterer Zeitgenosse Origenes kann keineswegs so ausschließlich auf diese Linie festgelegt werden. Harnack (und mit ihm Jeremias) betont, daß Origenes üblicherweise autēs auf petra beziehe, wie aus den zahlreichen Stellen hervorgehe, an denen von "Petrus, den die Hadespforten nicht überwältigen werden",

die Rede ist.[33] Umso mehr muß es dann aber auffallen, daß gerade an der wichtigsten Stelle, nämlich bei der Behandlung von Mt 16, 18 im Mt-Kommentar, eine Doppeldeutung auftaucht, die beide Beziehungsmöglichkeiten, petra und ekklesia, gelten läßt.[34] Harnack möchte hier in der Erwägung von ekklesia als Beziehungswort ein Zugeständnis an die Tatsache sehen, "daß eine solche Erklärung schon vorhanden war", und gibt damit sein eigenes Ausschließlichkeitsprinzip preis.[35] Für jede nüchterne Betrachtung fügt sich die Doppeldeutung vorzüglich in die origenistische Gesamtauslegung der Mt-Verse ein. Die petra von v. 18b war für Origenes ja nicht einfach mit dem historischen Petrus identisch: "Petrus" repräsentiert vielmehr alle Gläubigen - man ist versucht zu sagen: die ganze Kirche. Dann freilich wird die Entscheidung über das Beziehungswort für autēs gleichgültig: für beide gilt, daß die "Höllenpforten" sie nicht überwinden - für den symbolisch ausgeweiteten Petrusfelsen und für die Kirche. Der Fels ist unüberwindlich, da Prov. 24, 54 verheißt, daß die "Schlange" den Fels nicht betreten kann; die Kirche ist unüberwindlich, da Christus sie nach Mt 7, 24ff auf festen Felsengrund gebaut hat.[36] Von hier aus kann Origenes die Verheißung Mt 16, 18c geradezu zur Norm erheben, an der sich "Fels-Sein" und "Kirche-Sein" des einzelnen Christen entscheidet: "Wenn aber jemanden die Hadespforten überwinden, dann ist er weder eine petra, auf die Christus die Kirche baut, noch die von Christus auf den Felsen gebaute Kirche."[37] Statt einer philologischen Lösung des Problems bietet er mit dem Einbau beider Möglichkeiten in sein Verständnis des Kirchenbauwortes eine theologische, die durch ihr spezielles Verständnis der Petrusgestalt weit über den vordergründigen Gegensatz: Petrus oder Kirche, hinausreicht.

III. Kapitel D.

Zumindest formale Spuren dieser Doppeldeutung lassen sich in der Alten Kirche leicht finden; Epiphanius etwa, für den einerseits die (freilich unqualifizierte) Beziehung des Pronomens auf den "Felsen" bezeugt ist,[38] kann andererseits ganz unbefangen von den Hadespforten sprechen, "welche den Felsen und die auf ihn gebaute, heilige Kirche Gottes nicht überwältigen werden".[39] Ein regelrechtes Schwanken in der Beziehung zeigt sich bei Ephräm. Im Diatessaronkommentar zu Mt 16, 18 vertritt er nach den beiden einzigen erhaltenen Zeugen, zwei armenischen Hss des ausgehenden 12. Jhs, zwar klar die Petrusbeziehung: "Die Tore der Unterwelt werden dich nicht überwältigen."[40] Aber daneben lassen sich in seinen sonstigen echten Schriften nicht weniger als vier Stellen bezeichnen, an denen die Kirche als Beziehungswort dient.[41] Es scheint, daß von Anfang an in der Auslegung des Versteils und der Beziehung des Pronomens keine volle Klarheit geherrscht hat.

3. Das Schwanken in der Beziehung des Pronomens ist noch durchs ganze MA hindurch zu beobachten. Eben so unrichtig wie die Annahme, daß ursprünglich in der "ältesten Exegese" die Beziehung auf die petra allein maßgebend gewesen sei, ist die Behauptung, daß sich später die Beziehung auf die Kirche als Ausdruck "katholischer" Tendenzen zur Alleinherrschaft emporgeschwungen habe. Ein Blick auf das Material zeigt, daß selbst ein klares "adversus te" sich neben dem auf die Kirche bezogenen "adversus eam" halten konnte. Schon Harnack hatte auf einige nacheusebianische Zeugnisse hingewiesen. Ambrosius etwa erklärt, daß Petrus, "cui iuxta dominicam sententiam inferi porta praevalere non potuit", ebenso wenig gestorben sei wie Abraham, Isaak und Jakob;[42] ihm "war gegeben,

daß die Unterweltspforten ihn nicht irgendwie überwältigen sollten".[43] An mindestens einer Stelle zitiert auch Hieronymus unsern Versteil mit dem "adversus <u>te</u>" als Abschluß und hat damit stark auf mittelalterliche Zitate eingewirkt.[44] Cassian[45] gebraucht die Wendung genau so wie später Raban.[46] Das völlige Verschwinden dieser Deutung wäre in der Tat recht unverständlich, lebt doch selbst die spezifisch origenistische Doppeldeutung weiter fort. Im technischen Sinne, als friedliches Nebeneinander von adversus petram und adversus ecclesiam, wie wir es bei Epiphanius feststellten, zeigt diese sich etwa bei Bruno von Segni.[47] Darüber hinaus war es wieder Paschasius, der sie sich in besonderer Weise zu eigen machte. Wenn man in manchen Codices statt "adversus eam" den Dativ "ei" lese, so könne damit zweierlei gemeint sein: der Felsen, auf den der Herr die Kirche baut, oder die Kirche, die auf diesen Felsen gebaut wird; wegen dieser Unklarheit müssen <u>beide</u> gemeint sein.[48] Auch die origenistische Anwendung des Erprobunsbildes auf die Gegenwart ist ausgewertet: Über wen die Höllenpforten Gewalt bekommen, der ist kein Fels und kein Teil der Kirche.[49] Die hier auftauchende Individualisierung und Spiritualisierung des Kirchenbegriffs ("Kirche" im Sinne des den Höllenpforten trotzenden Felsenbaues realisiert sich im <u>einzelnen</u> Christenleben!) hat im MA vielfach an dieser Stelle ihren Platz.[50] Paschasius beutet sogar das Futur der Verheißung aus: es sind nur wenige, denen dieser Sieg sichtbar im Leben geschenkt wird; selbst Petrus mußte in seiner Verleugnung das "Überwundenwerden" durch eine Sündenpforte erleben. Erst als er durch die Gnade des heiligen Geistes wahrhaft bekehrt war, vermochte sie nichts mehr über ihn, so daß er am Ende als Sieger hervorging.[51]

III. Kapitel D.

In mannigfacher Weise zieht sich die Linie dieses origenistischen Ansatzes zum "adversus Petrum" durchs MA hindurch. Gottfried von Admont betont, daß die "Kirche" Mt 16, 18 im mystischen Sinne die Einzelseele meinen könne; dann aber bildet Petrus das deutlichste Beispiel für die Verheißung von v. 18c: obwohl er in seiner Verleugnung bis an die Unterweltspforten gelangte, so richteten diese doch nichts gegen ihn aus. Das Liebesfundament war bei ihm vorhanden, genau wie bei David, so daß er sein Vergehen sogleich erkannte und bereute - ganz im Gegensatz zu Judas, bei dem dieses Fundament fehlte, und der deshalb den Unterweltspforten erlag.[52] Jeder, der in der Liebe beharrt, erklärt Robert Pullus, ist auf den festen Felsen gegründet und kann nicht umgestoßen werden, "denn die Pforten der Unterwelt werden gegen ihn (eam = petram!) nichts ausrichten".[53] Für den Prediger fügte sich diese Auffassung der Bewährungsverheißung ausgezeichnet in die allgemeine Verwendung des Petrusbeispiels ein. Bei Paulus Diaconus findet sich die plastische Antithese: "Die Pforten der Unterwelt vermochte nichts gegen den, der sich den Eingang zur ewigen Pforte durch sein Bekenntnis zum Herrn der Herrlichkeit öffnete",[54] und Radulph Ardens benutzt die Deutung für einen kühnen Preis Petri: nicht nur Christus, auch Petrus können die Höllenpforten nichts anhaben, denn er vernichtet Sünden, weist Versuchungen zurück, besiegt den Tod der Seele und des Leibes durch die Auferstehung beider. Nicht nur sich selber, sondern viele Sünder reißt er so von den Höllenpforten zurück. Daran anschließend dann die "origenistische" Wendung an den Hörer: nicht Petrus allein, sondern jeder Gläubige, der einen Sünder durch Ermahnung und Belehrung vor den Krallen des Teufels bewahrt, zerbricht die Tore der Unterwelt![55]

III. Kapitel D.

Einige der genannten Stellen ließen bereits durchblicken, daß die Deutung "adversus petram" keineswegs nur in der Beziehung auf die Person Petri weiterlebte. Dort z.B., wo man im Kirchenbaubild petra=fides setzte, konnte sich leicht eine andere Auffassung entwickeln, die den Glauben oder das Bekenntnis Petri als Empfänger der Unüberwindlichkeitsverheißung bezeichnete.[56] Gegen den Glauben, wie ihn Petrus bekannt hat, sind die Unterweltspforten machtlos. Schon bei Ambrosius bahnt sich diese Linie an: "Non de carne Petri sed de fide dictum est quia portae mortis ei non praevalebunt."[57] Nicht der Person Petri, sondern seinem Glauben gilt das Versprechen, daß die Hadespforten ihm nichts anhaben können. Der ma. Ausleger, der den Kirchenfelsen auf Glauben oder Bekenntnis deutete, scheint keinerlei Schwierigkeiten zu empfinden, das adversus eam von v. 18c auf diese petra zu beziehen: ".. rectissime fides Christi super quam aedificata eius ecclesia portis inferi praevalet".[58] Der orthodoxe Glaube selbst darf sicher sein, daß er stärker ist als die Höllenpforten:"Wir wissen, daß dies allein das Bekenntnis des Glaubens ist, das die Hölle überwindet; denn von diesem Glauben hat der Herr gesagt: die Pforten der Hölle werden ihn nicht überwältigen."[59] Auch Paschasius' origenistische Doppeldeutung (adversus petram und adversus ecclesiam) ist ja nicht so zu verstehen, daß beim adversus petram an eine Identität des Felsens mit der Person Petri zu denken wäre; für ihn gilt der Glaube als die petra, die den Höllenpforten trotzt: "Ob du sagst: gegen diesen Glauben werden sie nichts ausrichten, oder gegen die Kirche, die durch diesen Glauben auf Christus gegründet ist und gestärkt wird, kommt aufs gleiche hinaus, denn weder wird das Fundament aus den Angeln gehoben, noch wird ein solch starker Glaube

schwach, noch läßt sich die Kirche inmitten der unzähligen Stürme der Zeit unterkriegen."[60] In der Doppeldeutung lassen sich "Kirche" und Glaube überhaupt viel besser auf einer Linie sehen als "Kirche" und Petrus. Beide Begriffe können fast unmerklich ineinander übergehen, ist es doch auch im Kirchenbegriff der Glaube dieser Kirche, an dem der Gedanke der Unbeweglichkeit haftet. "Die Kirche ist unbeweglich und uneinnehmbar; gegen ihren Glauben konnten die Pforten der Unterwelt nicht aufkommen, wie wir aus dem Munde des Herrn gehört haben."[61] Die Unzerstörbarkeit des Glaubens der Kirche als ihres eigentlichen Kerns hat auch die Auslegung Richards von St. Viktor im Auge: "Was Gott (in Jes. 7,7) Juda versprochen hat, ist dasselbe, was anderswo mit andern Worten der Kirche verheißen wird: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Wie bei der Zerstörung der Pflanzung Gottes niemand etwas gegen Juda vermag, so vermag beim Umsturz des katholischen Glaubens niemand etwas gegen die Kirche."[62] Selbst Gerhoh von Reichersberg, der einerseits das "non praevalebunt ei" ganz im petrinischen Sinne deuten kann,[63] entfaltet an anderer Stelle das Verständnis adversus - petram = adversus fidem, ja sogar die Doppeldeutung auf Glaube und Kirche: "Nun hat sich mein Haupt erhoben über meine Feinde (Ps 26, 6), die die Höllenpforten sind, von denen dem wirklich starken Glauben verheißen ist, daß die Höllenpforten ihn nicht überwältigen werden. Denn weder Dämonen, noch schlechte Menschen oder häßliche Regungen fleischlicher Begierden, die alle als 'Feinde' und 'Höllenpforten' angesehen werden können, werden die auf den Felsen gegründete Kirche oder den Geist jedes Gläubigen bewegen können...'.[64]

III. Kapitel D.

4. Trotz aller dieser Möglichkeiten, das altbezeugte adversus petram für Mt 16, 18c neben oder gegenüber dem adversus ecclesiam zur Geltung zu bringen, war es freilich die Deutung auf die Kirche, die das MA eingentlich beherrschte. Die Vorstellung von dem allen Angriffen trotzenden sturmumtobten Kirchenbau war zu tief eingewurzelt, als daß sie in der Deutung von Mt 16, 18c übersehen werden konnte. Die "Hadespforten", wie immer man sie im einzelnen verstand, sind machtlos gegen den von Christus mit eigener Hand gegründeten und aufgeführten Bau - so stellt sich das Bewährungsbild dem durchschnittlichen Verstande des ma. Auslegers dar. Nichts kann die Verbindung der Kirche mit ihrem Herrn unterbrechen. Seit Beda erscheint zur Unterstreichung gern der Hinweis auf Röm 8, 35ff: alle Anfechtungen und Anfeindungen dieses Lebens können uns nicht von der göttlichen Liebe und der herzlichen Zuneigung des Herrn trennen.[65] Wir brauchen hier nicht weiter in Einzelheiten einzugehen.

Auffällig ist freilich, daß sich in diesem Zusammenhang kaum Spezialerörterungen über den Kirchenbegriff finden. Bis tief ins 13. und 14. Jh hinein war das Bild der Mater Ecclesia, deren Wesen sich in ihrer universalen Gegenwart und ihrer alle Lebensbereiche erfassenden sakramentalen Wirksamkeit entfaltete, noch nicht in den Strudel systematischer Kontroversen geraten.[66] Die einzigen deutenden Zuspitzungen oder Präzisierungen des Kirchenbegriffs in unserm Zusammenhang bestehen einmal im Hinweis auf die römische Kirche als derjenigen, der die verschiedenen Hadespforten nichts anhaben können; wir kennen den Zusammenhang dieses Satzes mit der These von der Unfehlbarkeit der römischen Kirche auf Grund von Lk 22, 32,[67] wie er besonders von Thomas von Aquin herausgearbeitet worden ist.[68] Zum andern in der Indivi-

dualisierung und Spiritualisierung des Kirchonbegriffs zum Bild der Einzelseele, die allen Versuchungen trotzt; wir sprachen bereits davon im Zusammenhang mit der "origenistischen" Linie. Beda bewegt sich in dieser "geistlichen" Richtung, wenn er seine Deutung adversus eam = ecclesiam erläutert: "Es sind viele Unterweltspforten, aber keine von ihnen ist stärker als die Kirche, die auf den Felsen gegründet ist; denn wer den Glauben an Christus mit tiefer Herzensliebe empfindet, der verachtet mit Leichtigkeit alles, was an äußerlicher Versuchungsgefahr an ihn herantritt."[69] Das Moment der echten Herzensliebe als "Felseneigenschaft" des Christen, die über alle Versuchungen triumphiert, hat in dieser Form vielfach Zustimmung und Nachahmung gefunden.[70] "Kirche" als Trägerin der Verheißung von Mt 16, 18c ist nicht einfach die organisierte Gemeinschaft, sondern wird bestimmt durch die Aktivität des einzelnen Gläubigen. Ganz ähnlich reflektiert auch Nikolaus von Lyra in diesem Zusammenhang über die "Kirche": "Hieraus erhellt, daß die Kirche nicht einfach in den Menschen von römischer Macht und kirchlicher oder weltlicher Würde besteht, denn es finden sich viele Fürsten, Päpste und Geringere, die vom Glauben abgefallen sind; die Kirche besteht deshalb in denen, die um das wahre Bekenntnis des Glaubens und der Wahrheit wissen und es vertreten."[71] Bei genauerer Prüfung wird sich ergeben, daß diese geistliche Deutung der Kirche im Zusammenhang der Zusage der Unüberwindlichkeit Mt 16, 18c an vielen Stellen durchscheint. Was "unüberwindlich" bleibt, ist nicht so sehr eine Institution, sondern vielmehr der "Geist", der "Glaube", der sie beseelt und der sich in den einzelnen Gliedern konkretisiert.[72] Freilich ist dann im Hinblick auf unsere Spezialfrage die Linie zwischen einer Beziehung

des Pronomens auf die "Kirche" und ihren Glauben oder auf die als "Glaubensfels" gedeutete petra nicht mehr scharf zu ziehen.

5. Schon Origenes war es neben Prov. 24, 54 besonders die Parallele in Mt 7, 24ff gewesen, die im Hinblick auf das Bewährungsbild in Mt 16, 18c den Gedanken an die Kirche als Adressaten der Verheißung, und damit an das adversus ecclesiam nahelegte. Wie sich der Felsenbau von Mt 7, 24 im Sturm der Fluten und Unwetter bewährt, so der Felsenbau Jesu Mt 16, 18 gegen die Hadespforten. Es scheint, daß der Einfluß dieser Parallele auch im MA für die auf die Kirche bezogene Deutung des adversus eam eine wesentliche Rolle gespielt hat. Wenn Harnack in diesem Zusammenhang vom unheilvollen Einfluß des Gleichnisses auf die gesamte spätere Auslegung unserer Mt-Stelle spricht, so zeigen sich in dieser Wertung nur die Konsequenzen seiner eigenen kurzschlüssigen Lösung, die das Bild von den Hadespforten lediglich auf den physischen Tod, und daher ausschließlich auf den mit der petra identifizierten Petrus bezieht.[73] Die These vom physischen Tod hat bereits Hieronymus mit dem Argument zurückgewiesen, daß der Märtyrertod der Apostel zur Genüge beweise, wie wenig Jesus ein Nicht-Sterben-Werden habe verheißen wollen.[74] Aber ganz abgesehen von diesem "Beweis" scheinen die Ausleger auch dort, wo sie sich nicht der vollständigen allegorischen Auflösung des Hadespfortenbildes verschrieben haben, kaum eine Schwierigkeit zu empfinden, die Deutung der Hadespforten auf den "Tod" mit einem "adversus ecclesiam" zu verbinden. Auch die "Kirche" kann vom Tode bedroht sein. Von den Pforten des Totenreiches nicht verschlungen zu werden, heißt für die Kirche, den Gesetzen des Todes nicht zu unterliegen, dh niemals unterzugehen.[75]

III. Kapitel D.

Harnack ist freilich darin recht zu geben, daß die früh einsetzende Allegorisierung der Hadespforten eine Gefahr für jede sachgemäße Deutung des Verses bilden mußte, und sofern Mt 7, 24ff an diesem Allegorisierungsprozeß mitbeteiligt ist, läßt sich in der Tat von einem unglücklichen Einfluß reden. Aber während die alte Grundbedeutung der "Hadespforten" als pars pro toto der ganzen Totenwelt und der eschatologische Akzent des Ganzen tatsächlich sehr bald im Gewirr der Allegorisierungen verloren gingen, blieb doch das Moment des Erprobungsbildes, und damit der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Felsenwort und Hadespforten erhalten. Gerade die Vermischung des Bildmaterials von Mt 7, 24ff und Mt 16, 18 wirkte als bewahrender Faktor, der die Ausleger hinderte, die Zusammengehörigkeit von Felsenwort und Erprobungsbild zu übersehen: "Fluminis inundatio quam alibi portas inferi nuncupat dicens: Mt 16, 18.."; [76] die Fluten von Mt 7 und die Hadespforten von Mt 16 sind in eins gesetzt und als identisch betrachtet, und damit bleibt der wichtigsten exegetischen Querverbindung zum Erprobungsbild von Mt 16, 18c der Einfluß auf die Auslegung des Verses erhalten.

Der Wert dieser Tatsache soll allerdings nicht überschätzt werden. Denn fraglos war auch für die allegorische Ausdeutung der Hadespforten in ihrer verwirrenden Fülle die Identität mit Mt 7 von größter Bedeutung. Oft läßt sich nicht einmal unterscheiden, welche der beiden Stellen tatsächlich hinter einem gegebenen "Erprobungsbild" steht. "Der Fels steht unbeweglich. O Mensch, was fürchtest du die Winde? Auf diesen Felsen, sagte er, will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Seien es innere oder äußere Kämpfe, die herannahen, niemand kann die Festigkeit des Gebäudes erschüttern". [77] Motive aus beiden Perikopen verschlin-

gen sich zu einem unentwirrbaren Gemisch. "Wer in der Liebe beharrt..., ist auf den festen Felsen gegründet und wird weder vom Brausen der Winde, noch vom Anprall der Fluten umgeworfen. Er wird zwar recht oft zum Schwanken gebracht, aber er bewegt sich nicht vom Fleck und stürzt auch nicht ein, denn die Pforten der Unterwelt werden sie (eam?) nicht überwältigen".[78] In der Regel jedoch läßt sich erkennen, daß das ausführlichere Bild der anstürmenden Mächte in Mt 7, 25 die Grundlage auch für die detailliertere Allegorisierung der Unterweltspforten von Mt 16 abgab. Hier war es einem ma. Ausleger ja fast unmöglich, nicht eine allegorische Einzeldeutung zu versuchen: der Regen - das ist der Teufel mit seinen Versuchungen, so wie er zu Hiob trat oder zu Paulus;[79] die Winde - böse und unreine Geister, die Einbläsereien schlechter Menschen; die Fluten - Verfolgungen und Fährlichkeiten, die dem Christen über dem Kopf zusammenschlagen. Alle diese verschiedenen Einzeldeutungen erscheinen auch in den allegorischen Katalogen der Kommentatoren, die die Hadespforten beschreiben: Laster, Sünden,[80] Irrlehren, Schmeicheleien, Martern, schändliche Taten, Reden schlechter Menschen usw. Die meistzitierte Liste scheint die Rabans zu sein,[81] die sich freilich selbst stark an Hieronymus und Beda anlehnt. Der Kompilation verschiedener Listen waren natürlich keine Grenzen gesetzt.[82] Unter solchen Umständen mußte die Grundbedeutung des Hades als Totenreich bald in Vergessenheit geraten; der Übergang von der Metapher des Todes zu den pluralistischen, allegorisch verstandenen "Höllenpforten" war unvermeidlich.

Dieses Mißverständnis als solches reicht freilich weit zurück. Schon die Rabbinen kannten ein pluralistisches Verständnis der Tore der Sch^{e}ōl, nach dem sie mehrer Tore zählten und jedem einen Namen beilegten.[83]

III. Kapitel D.

In aller Ausführlichkeit ist dann die pluralistische Allegorie bei Origenes entwickelt. Jede Sünde, durch die man in die Unterwelt hinabsteigt, ist ein Höllentor, das einen Namen trägt: Unzucht das erste, Verleugnung das zweite, Geldgier das dritte.[84] Jeder Häretiker hat ein Höllentor gebaut: Marcion, Basilides, Valentinus, und die ihren verdrehten Lehren folgende Menge tritt durch sie ein.[85] Der Gedanke des "Eintretens" zeigt, daß in dieser Form der Allegorie die spezielle Torfunktion eine gewichtige Rolle spielt. Die Laster, Sünden usw. sind gleichsam die entscheidenden Stationen auf dem Weg zur Hölle, die Schwelle, die hier und dort trennt. Chrysostomus führt die Analogie der Stadttore als Zugang zur Stadt an: die Hadespforten sind die Gefahren, die zum Hades bringen - die verschiedenen Sünden als Versuchungen;[86] im MA wird es üblich, den Versuchungscharakter dadurch zu unterstreichen, daß man dem Lasterkatalog der "Hadespforten" einen Hinweis etwa dieser Art beigab: "et dicuntur portae inferi quia ad infernum ducunt".[87] Auf diese Weise behält der Prediger die Möglichkeit, an den sittlichen Willen der Hörer zu appellieren und sie vor dem Weg zur Hölle zu warnen, ehe es zu spät ist. "Die Hölle hat der Herr selbst gemacht..., aber der Sünder macht die Tore"![88] Auch parallele Bilder von anderen "Toren" können die Gefährlichkeit des "Eingehens" verdeutlichen: "Die Pforten, durch die wir in die Welt eintreten, sind verderbte Sinnlichkeit und blinde Begierde; deshalb heißt es: wir sind bis an die Pforten des Todes gelangt (Ps 1o6, 18). Die Pforten der Unterwelt sind blinde Verzweiflung und verhärteter Trotz; deshalb heißt es: die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen."[89]

III. Kapitel D.

In diesem Zusammenhang kann auch der in Mt 7, 24ff so prominente Gegensatz der zwei Häuser für Mt 16, 18 homiletisch fruchtbar werden. Den Toren zum "Höllenhaus", als welche die "Hadespforten" erscheinen, werden die "Himmelspforten" entgegengestellt - ein Zug, der, ins Moralische gewendet (böse Taten - gute Taten), in der ma. Exegese nicht selten verwendet ist.[9o] Schon Origenes wertete hier die Antithese "Todespforten" - "Zionspforten" von Ps 9, 15 aus. Der Antithese des Psalms entsprechen moralische Gegensatzpaare, die die Gefährlichkeit und Verwerflichkeit des "Hadestore" von Mt 16, 18 demonstrieren: Wollust steht gegen Keuschheit, Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit, Feigheit gegen Mannesmut, Torheit gegen Weisheit, und schließlich: "Den Pforten der fälschlich so genannten Gnosis steht die eine Pforte der truglosen Gnosis gegenüber."[91] In unserm Vers findet Origenes eine fast kosmische Antithetik: soviel böse Geister, soviel Höllenpforten; soviel Engel, soviel Pforten der Gerechtigkeit.[92] Himmel und Hölle werden dem Hörer im Bild des Felsenbaus und seiner "Erprobung" sichtbar, und der Ruf zum Kampf gegen die Sünde auf dem Hintergrund des Bildes von den Pforten, hinter denen die Satansmächte gierig lauern, erhält Profil. Auch in späteren Jhen fehlt die kosmische Dimension nicht; selbst die Verbindung mit der Hadesfahrt Christi mag zu ihrer Unterstreichung dienen.[93]

Es ist klar, daß bei einer solchen homiletisch-moralischen Auflösung des Hadespfortenbildes das Erprobungsbild mehr an der Bewährung des einzelnen Christen orientiert ist, der gewarnt und ermahnt werden soll, als am korporativen Begriff der Kirche. Deutlicher dagegen hat sich das Bewährungsbild von v. 18c im Sinne einer Bewährung der Kirche in einer

anderen Allegorienreihe erhalten, die Euseb mit Nachdruck vertrat. Er deutete aus der Not der Zeit heraus die Hadespforten auf die Verfolgungen, die mit aller Macht gegen die Kirche anrennen und sie doch nicht überwältigen können. In scharfer Plastik spricht er von den "Pforten des Todes" und läßt damit den ursprünglichen Akzent lebendig werden; zeigt doch die Erfüllung dieser Verheißung klarer als alle Worte, daß es wirklich der Tod ist, der nicht über die Kirche siegt. "Denn Myriaden von Verfolgungen und zahlreiche Todesarten ergingen über seine Kirche und vermochten nichts wider sie."[94] Chrysostomus nimmt den Gedanken auf, Wieviele Machthaber haben versucht, die Kirche zu bezwingen! Wie viele Kessel, Feueröfen, wilde Tiere mit scharfen Zähnen, wie viele scharf geschliffene Schwerter! Gott erspart seiner Kirche nichts; es heißt ja nicht: die Unterweltspforten werden nicht kommen, sondern: sie werden nicht siegen. Den Beweis liefert die Geschichte. Wer hat gesiegt? Wo sind sie - Claudius, Nero, Tiberius?[95]

Auch der ma. Ausleger der Mt-Stelle erinnert an jene Zeiten. "Die Fürsten der Heiden und Juden zur Zeit der Apostel begannen alsbald den Kampf gegen die Kirche. Aber sie konnten sie nicht bezwingen, denn 'die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen'."[96] Wo der Blick im Erprobungsbild auf die Kirche als ganzes gerichtet ist, gehören die Fluten der Verfolgung als fester Bestandteil zur Allegorie der Hadespforten, besonders da Raban sie in seiner beispielhaften Allegorienliste z.St. ausdrücklich nennt: "portae quoque inferi et tormenta et blandimenta sunt persecutorum..".[97] Noch Nikolaus von Lyra legitimiert sie für das Spät-MA: "Portae inferi, id est persecutores tyrannorum..".[98] In einer

solchen Wendung liegt freilich die Gegenwartsbeziehung äußerst nahe. Nero, Diocletian usw. als "Mächte dieser Welt" können denn auch im gleichen Atemzug genannt werden wie "der, der heute die Kirche verfolgt",[99] wer immer es sein mag. Gerhoh von Reichersberg fand hier ein äußerst schlagkräftiges Argument im Streit um die Investituren und das alleinige Recht der Kirche, über Kirchenämter zu verfügen. "Wo bleibt der," so klagt er, "der mit der Geißel die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel austrieb? Der dem Petrus sagte: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen? Siehst du nicht, wie die Unterweltspforten, die Pforten der Höllenfürsten, hochaufgerichtet stehen? Was nützt es, daß ihr gegen diese Pforten psalmodiert: 'Schafft weg eure Tore, ihr Fürsten, und richtet auf die ewigen Tore, daß der König der Ehren einziehe' ?"[100] Aber die Klage weicht dem Triumpflied und der scharfen Anklage: "So hat Christus dem, der ihm am nächsten steht (=Petrus) zugeschworen und hat ihn nicht getäuscht, denn seine Verheißung ist weithin schon erfüllt und erfüllt sich täglich bis ans Ende der Welt mit solcher Wirkkung gegen die Pforten der Unterwelt, im Triumpf der Kirche, daß zu den Fürsten der Hölle gesagt wird: 'Ihr Fürsten der Unterwelt, schafft weg eure Tore, entfernt eure Tore vom Angesicht der Apostelfürsten, entfernt Simonie und Simonisten, entfernt die übrigen Übel und Übeltäter, durch die der Eingang zur Hölle offensteht'!"[101] Selbst gegen die Lasterhaftigkeit der römischen Prälaten kann sich das Wort im Munde des Eiferers wenden: "Der Tempel Gottes bezeichnet den Ordo der frommen Priester, der Altar das Kardinalskollegium. Wenn nun Leute darin sind, die wohl mit dem Munde predigen, aber keine Taten aufweisen, kann etwa deren Verderbtheit

jene Verheißung des Herrn umstoßen: Mt 16, 18? Niemals!"[102] Die Verheißung unerschütterlicher Bewährung läßt das Bild der Kirche, die sturmumtost auf dem Felsen inmitten der brodelnden Flut steht, nur umso reiner hervorleuchten. Die Höllenpforten sind machtlos gegen sie. Im Gegenteil - die Macht ist auf ihrer Seite! Sie wird sich als die stärkere erweisen und den Sieg davontragen.[103] Ein solcher aktiver Akzent in Umkehrung des Bildes von Mt 16, 18c - die Kirche im Angriff gegen die Mächte der Unterwelt - schlägt immer wieder durch. "Ganz mit Recht wird der Glaube an Christus, auf den seine Kirche gebaut ist, stärker sein als die Höllenpforten; er heißt 'Fels der Scheidung', denn er selbst verteidigt seine verzagten Jünger in der Gegenwart auf wunderbare Weise."[104]

6. Ein spezielles "Höllentor" hat in der ma. Auslegung von Mt 16, 18c stets besondere Beachtung gefunden: die Häresie. Pseudo-Beda nennt sie in der Aufzählung an erster Stelle, noch vor den Lastern und Sünden:[105] "Portas inferi haereticam pravitatem nominat, sive vitia et peccata unde mors ad animam venit." Daß dieses Interesse hier vom antithetischen Gegensatz zum orthodoxen Felsenbekenntnis genährt wird, bedarf kaum einer Frage. Der Fels, gegen den die Wogen der Häresie anrennen, ist der Glaube, den Petrus bekannt und den Christus als Felsengrund seiner Kirche bezeichnet hat. Mit der Zuspitzung auf die Häresie wird das Erprobungsbild in einen antithetischen Gesamtzusammenhang der Perikope hineingestellt, der am petra=fides orientiert ist. Im Gegensatz der petra zu den ohnmächtig stürmenden Hadespforten geht es um den Gegensatz von Bekenntnis

und Verleumdung, Orthodoxie und Häresie, Glaube und Unglaube. "Die Pforten der Hölle, das ist der Glaube, oder vielmehr der Unglaube der Häretiker. So ferne nämlich die Unterwelt vom Himmel ist, so ferne steht der, welcher verleumdet, dem, der Christus als Gott bekannt hat."[106] Glaube-Unglaube, Himmel-Hölle - hier scheint die in Mt 16, 18 aufgespürte Antithetik noch einmal ihre Spitze zu erreichen. Den Aposteln, Bischöfen und Priestern als den Eingangstüren zum Himmel stehen die "Juden und Häretiker und alle Verführer und Verderber des katholischen Glaubens" als die Tore zur Hölle gegenüber.[107] In der Konfrontierung von Glaube und Unglaube, Orthodoxie und Häresie liegt für den ma. Ausleger zweifellos eine besondere tiefe Bedeutung des Bildes von den "Pforten." Sie gibt Raban in seinem Kompendium die Handhabe, den biblischen Sinn des Pfortenbildes als solchen zu erläutern: "Unter 'Pforten' versteht man die heiligen Doktoren, die uns durch ihre Lehren den Eingang zum Himmelreich öffnen. Dagegen heißen die Häretiker und falschen Doktoren 'Pforten', durch welche die Verlorenen in die Hölle eingehen (Mt 16, 18)".[108] Glaube gegen Häresie - auch dieses Bild mündet schließlich in die aktive Umkehrung des Bildes aus: dem Bekenntnis des wahren Glaubens kann keine häretische Doktrin widerstehen![109]

Eines ist nicht zu verkennen: in der ma. Deutung der Hadespforten auf die Häresie schwingt ein starkes Gegenwartsinteresse mit. Es ist der Glaube der Kirche der Gegenwart, der im Sturm der häretischen Angriffe standhält und dann selbst seinen Siegeszug antritt.[110] Gilt Mt 16, 18c wirklich auch für die Gegenwart, dann muß freilich die Wahrheit dieser Verheißung auch gegenüber aller Kritik an der vielleicht

kritikwürdigen äußeren Gestalt der zeitgenössischen Kirche aufrecht erhalten werden. Die Aktualität dieses Aspekts gehört vor allem in die Zeit der Auseinandersetzung mit den "radikalen" Reformgruppen des 13. - 15. Jhs. Wenn Verderbnis und Fäulnis so überhand genommen hätten, daß alle kirchlichen Ordines angesteckt wären, dann hätten ja die Höllenpforten die Oberhand gewonnen und Christi Verheißung wäre schlecht erfüllt![111)] Der Triumpf einer selbstbewußten und ihrer Rolle sicheren römischen "Großkirche" wird in diesen Auslegungen vernehmbar. Es gibt nur eine Herde Christi, um den Petrusfelsen geschart; der Häretiker steht allein, außerhalb. Seine Wut läuft sich tot. Denn der Fels des katholischen Glaubens, dessen, was "immer, an allen Orten, von allen" geglaubt wurde, erweist sich als stärker. "Die Pforten der Hölle werden ihn nicht überwältigen."

7. Daß neben all diesen gegenwartsbezogenen Allegorisierungen der Hadespforten, die das Erprobungsbild zu aktualisieren trachten, der ursprüngliche eschatologische Akzent doch noch eine Stelle fand, ist eine recht erstaunliche Tatsache. Für das Parallelbild Mt 7, 24ff hatte zwar schon Pseudo-Beda die Vermutung geäußert, daß die große Flut auch von den Trübsalen der Endzeit zu verstehen sei: "Man kann unter dem Ansturm der Fluten auch die Scheidung beim Jüngsten Gericht verstehen, wenn es mit den beiden Häusern aus ist, und jeder, der sich erhöht, erniedrigt, und jeder, der sich erniedrigt, erhöht wird."[112)] Wesentlicher ist jedoch, daß auch für Mt 16, 18c der eschatologische Chrarakter des Erprobungsbildes behauptet wird. Wir können wenigstens eine Auslegung in diesem Sinne anführen, die des Johannes von Turrecremata. "Wir müssen fest auf Christus hoffen, denn wie er es

bisher getan, so wird er auch in Zukunft für seine Kirche gegen alle endzeitlichen Gefahren sorgen, von denen Mt 16 sagt: die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Er hat nicht gesagt: sie werden sie nicht umtreiben und verstören, sondern: sie werden sie im Endeffekt nicht überwältigen, dh bis zu ihrem Erlöschen oder ihrer endlichen Vollendung."[113] Wohl ist unter Verwendung älteren patristischen Materials (besonders Chrysostomus) die Beziehung auf die Gegenwart der Leser festgehalten, aber es ist eine eschatologisch-apokalyptisch verstandene Gegenwart. Johannes dürfte damit der Intention des Versstückes in der Komposition des Mt so nahe kommen wie nur möglich.

Abgesehen von dieser einen und vielleicht einigen wenigen weiteren Ausnahmen wird man nicht sagen können, daß die ma. Exegese die Aussage von Mt 16 18c in ihrer ganzen Präzision erfaßt hat. Die Allegorese und ihre Abwege beschäftigte die Gedanken in zu starkem Maße. Und doch scheint es bedeutsam, daß die Ausleger im allgemeinen am Charakter des Satzes als "Erprobungsbild" festgehalten und damit den Zusammenhang mit dem Felsenwort in v. 18 b nicht aufgegeben haben; die Exegese bewegte sich dadurch immerhin ständig in der Nähe dessen, was der Text in der Mt-Komposition zu sagen hatte. Wieder waren es, wie bei der Erklärung der petra im Felsenwort, die exegetischen Querverbindungen, die die Richtung der Aussage bestimmten. Ohne den Einfluß der Perikope Mt 7, 24ff wäre wohl manches, was wir in diesem Paragraphen zu berichten hatten, anders ausgefallen. Die Entdeckung des gewaltigen Beitrages, den dieser "Paralleltext" zu Auslegung von Mt 16, 18 im MA geleistet hat, mag als eines der erstaunlichsten Ergebnisse der Untersuchung des Kernverses v. 18 gelten.

1. Wir sind am Ziel unserer Aufgabenstellung angelangt, die vielfach verschlungenen Pfade der ma. Auslegung eines der meistdiskutierten Texte des NTs nachzuzeichnen, und können die Ergebnisse zusammenfassen. Es dürfte klar geworden sein, daß eine einseitige Inanspruchnahme der Stelle für dogmatische Begründungen, wie sie etwa in der zu Beginn der Arbeit zitierten Constitutio dogmatica des Vatikanums vorliegt, an der Auslegungsgeschichte im lateinischen MA keine Stütze hat. Im Bewußtsein der Exegeten griffen die Aussagen der Perikope weit über das engere Interesse am Primatbeweis hinaus; die vielgestaltige Bildersprache der Verse und die spezifische Komposition des Mt-Rahmens regten zum Nachdenken in mancher Richtung an, und die atomistische Technik, jeden Vers und jedes Bild für sich zu betrachten, mußte die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten noch steigern. Daß dabei wichtige exegetische Zusammenhänge zwischen den Versen oft nicht klar gesehen wurden, kann nicht erstaunen.

Trotzdem hat selbst der weitere Rahmen, in den die Mt-Perikope gehört, bei manchen Exegeten Interesse gefunden. Wir sahen, daß die Abgrenzung der Perikope, deren Anfang mit v.13 überall festgehalten ist, nach vorn eng mit der Frage nach der Bewertung des Satanstadels in v.23 zusammenhing. Wohl versuchte man oft, die scharfe Antithetik zu mildern, indem entweder das Satanswort in zwei Anreden gespalten und der Petrus betreffende Teil als Befehl zur Nachfolge ("Folge mir nach!") umgedeutet oder der futurische Charakter der Petrusverheißung ("auf diesen Felsen werde ich...") betont wurde. Auch Augustins entschlossenes Aufgreifen der Paradoxie Beatus-Satanas als theologisch legitimer Ausdruck der totalen Abhängigkeit Petri und der in Petrus dargestellten Kirche von der tragenden göttlichen Gnade fand Nachahmung: im schroffen Nebeneinander der Begriffe, von Himmel und Hölle, Gott und Satan, ließ sich tiefe Offenbarung über die Polarität der menschlichen "Petrusnatur" entdecken.

An der Einleitung zur Szene in den vv.13-15 interessierte nicht nur die Ortsangabe "Caesarea Philippi" mit ihren diversen Möglichkeiten zur geistlich-allegorischen Deutung, sondern auch der antithetische Aufbau der Fragen und Antworten. Jesus fragt zuerst nach der Meinung der "Leute", die sich auf einer unteren Sinnebene bewegt, bevor er den Kreis enger zieht, und das "Ihr aber" antithetisch das eigentliche Ziel der Frage einführt. Der Gedanke der Jüngerpädagogik, des bewußten Hinführens zur "Wahrheit" bildet für den ma.Exegeten einen so selbstverständlichen Bestandteil seines Jesusbildes, daß die in diesem Zusammenhang oft erscheinende Behauptung, nichts im Reden und Tun Jesu sei ohne pädagogische Absicht geschehn, nichts Künstliches hat. Durch den Aufbau seiner Fragen möchte Jesus die Jünger über die niedere Ebene des "Volkes" hinausführen, die nur vom Propheten, von Johannes, Elia oder Jeremia wissen; zwar sagt die Volksstimme nichts unbedingt Falsches: Jesus ist <u>auch</u> der, als den die "Leute" ihn sehen. Aber hier will er aus dem Jüngermund das "Mehr" seines Wesens ausgesprochen hören, das über den bloßen "Menschensohn" hinausgeht. Petri Bekenntnis zum "Gottessohn" leistet diesem Begehren Genüge; die ma.Exegese war keinen Augenblick im Zweifel, daß der "Menschensohn" von v.13 in antithetischer Parallele zum "Gottessohn" von v.16 gebraucht ist. Jesus selbst hat mit der Art seiner Frage bereits angedeutet, in welcher Richtung die Antwort zu suchen ist.

Daß Petrus allein auf die an die Jünger gerichtete Frage antwortet, bildete das erste wesentliche Problem für den ma. Ausleger, ein Problem freilich, das bereits in der Mt-Komposition angelegt ist: der Jüngerakzent des Mk-Rahmens verdichtet sich zu einem Petrusakzent, und an der Nahtstelle des eingefügten Petrusmaterials zeigt sich der unausgeglichene Übergang besonders. Der Ausleger hatte

Schluß.

verschiedene Möglichkeiten, den Akzent des "Respondit autem Simon Petrus" zu umschreiben. Ein "pro omnibus" legte sich vom Kontext her nahe und ließ den Jüngerakzent weiterwirken: Petrus antwortet im Namen aller; er spricht nur aus, was alle denken und wissen. Dann freilich ist kaum einzusehen, wie die in v. 17-19 enthaltenen Verheißungen, die ja der Komposition nach als Belohnung des Bekenntnisses gedacht sind, auf Petrus allein beschränkt werden können. Hatte er für alle gesprochen, dann hatte er auch Seligpreisung, Felsennamen und Schlüssel für alle empfangen. Exegetisch liegt in dieser Auffassung des Repräsentationsproblems der Keim für die zahlreichen pluralistischen, spiritualistischen und damit im päpstlichen Sinne "nonkonformistischen" Deutungen von Mt 16, 18f. Der Jüngerrahmen der Szene stößt sich notwendig mit dem Petrusakzent des Sondermaterials. Auch die entgegengesetzte Lösung eines "prae omnibus" blieb deshalb problematisch. Nach ihr antwortet Petrus "vor allen", sei es um seines rascheren Naturells, seines einzigartigen Wissens oder seiner allgemeinen Vorrangstellung willen. Alle sind gefragt, aber nur Petrus kommt das Privileg des göttlichen Wissens und damit des Antwortens zu, "ignorantibus ceteris". Das "Respondit Simon Petrus" ist hier völlig vom Petrusakzent der Verse 17-19 her gedeutet und schaltet den Jüngerakzent einseitig aus. Das Feld behielt die dialektische Mittellösung Augustins. Sein "unus pro omnibus" ließ zwar das Problem: Jüngerakzent oder Petrusakzent in der Schwebe, aber beide Anliegen kommen zu ihrem Recht. "Einer für alle" - das heißt zunächst, daß alle Jünger an der Antwort, und damit auch an der Belohnung, beteiligt sind. Aber zeichenhaft, um der Einheit willen, ist es der eine Petrus, der sie alle im Bekenntnis wie in der Belohnung vertritt. Warum

Schluß.

gerade Petrus? Es ist der "primus pro omnibus", der hier spricht, wie ihm ja auch sonst nach den evangelischen Berichten die Sprecherrolle für den Jüngerkreis zukommt. Unter dieser Formel konnte der ma. Exeget dem Gedanken des im Petrusmaterial zum Ausdruck kommenden "primatus Petri" (wie immer er ihn faßte) gerecht werden, ohne den Repräsentationsgedanken des "für alle" zu verlieren.

Der Wortlaut des Bekenntnisses von v. 16 fand besonderes Interesse, galt er doch als Inbegriff dessen, was der orthodoxe Christ glaubte und bekannte. "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". Wir mußten allerdings feststellen, daß von den Zeiten der frühen Kirche an innerhalb dieser feierlichen Doppelanrede das Augenmerk fast ausschließlich auf den Gottessohntitel gerichtet war, aus dem sich im Gegensatz zum bloßen "Menschensohn" von v. 13 ein kräftiges Argument gegen Ebioniten, Monarchianer (Adoptianer) und Arianer ergab. Immerhin kam auch die Zeit für den Christustitel: in ihm, dem "Gesalbten", verbirgt sich die menschliche Natur des Herrn, so daß in der Doppelanrede "Christus, Sohn des lebendigen Gottes" die gesamte Zweinaturenlehre ihren vollkommenen Ausdruck finden konnte. Ja sogar die Trinität ließ sich mit Hilfe des "Salbens" im Christustitel entdecken: der Vater, der salbt; der Sohn, der gesalbt wird; der Geist, durch den die Salbung geschieht. Für die christologische Argumentation der Theologen mancher Jhe mußte die anscheinend ganz in der Linie der nicänisch-chalcedonensischen Formeln liegende Schriftstelle in der Tat von höchster Bedeutung sein.

Der Makarismus von v. 17 bestätigt für den ma. Ausleger dieses vollkommene christologische Wissen als göttlich inspiriert. Petrus erscheint damit als der

Prototyp des "wahren Gnostikers", dem durch spezielle göttliche Offenbarung die Wahrheit mitgeteilt ist. Unsere Untersuchung zeigte, daß in der ältesten christlichen Literatur die Perikope Mt 16, 13ff ausschließlich um dieses Petrusbildes willen geschätzt und zitiert wurde. In den Anspielungen und wörtlichen Benutzungen bei Paulus, Justin, Irenäus u.a. findet sich keine Spur eines aus Mt 16, 18f abgeleiteten "primatialen" Petrusbildes; selbst bei Tertullian, dem wir das erste deutliche Zitat des Felsen- und Schlüsselwortes verdanken, steht der mit spezieller Offenbarung begabte Petrus von Mt 16, 17 im Vordergrund. Damit ist nicht der These das Wort geredet, daß v. 18f erst später in den Zusammenhang des Textes eingefügt worden ist, wohl aber wird der Schluß unvermeidlich, daß die Deutung des Textes als "Primatworte" keineswegs die einzige, und nicht einmal eine frühe Entfaltungsmöglichkeit aus den Gegebenheiten des Textes darstellt. Auch im MA galt der Petrus von Mt 16, 17 stets als Symbol für die Notwendigkeit besonderer Offenbarung, um den rechten Christusglauben zu besitzen. Die Anrede mit dem eigenartigen Doppelnamen "Simon Barjona" gab darüber hinaus Anlaß zu tiefsinnigen onomastischen Erwägungen: neben der literalen Erklärung als Patronym ("Sohn des Jona", "Sohn des Johannes") versuchte man sich gern in der tiefergehenden geistlichen Interpretation des "Taubensohnes" (Jona = Taube!), sei es als "Sohn der Einfalt", sei es als "Sohn des Heiligen Geistes".

Der neue Name "Petrus" in v. 18 bot manche Probleme. Die Etymologie fand natürlich auch hier wieder reichlichen Spielraum, aber wichtiger schien die Frage nach dem "historischen" Ort der Namengebung in der Geschichte Jesu. Wir verfolgten den Weg der auf Mk 3, 16; Joh 1, 42 und Mt 16, 18 basierenden Ansätze und

Schluß.

beschrieben schließlich die dialektische "Lösung" des Hoch-MAs, nach der der Gesamtakt der Namengebung Petri in drei Teile zerfällt: promissio (Joh 1, 41), impositio (Mk 3, 16) und confirmatio (Mt 16, 18). Damit freilich war der spezielle Namengebungscharakter der Stelle Mt 16, 18 im Rahmen des Mt-Aufrisses verwischt und die Trennung des neuen Namens von seiner Erklärung in v.18b vorbereitet. In der Ableitung des Petrusnamens herrschte, wie wir sahen, im allgemeinen die origenistisch-augustinische Linie: im eigentlichen Sinne ist der Name, obwohl sein tertium comparationis in der Festigkeit liegt und er damit der psychologischen Erklärung aus der "Felsenart" seines Trägers offensteht, abgeleitet von dem einen Felsen, Christus. Augustin hatte diesen Satz im Rahmen seiner These von der totalen Abhängigkeit Petri als des Bildes der Kirche entwickelt. Dieser spezielle Akzent verschwand zwar später vielfach, aber die Ableitungsthese als solche blieb: Wie Christus, das Licht, den Jüngern Teilhabe an seinem Lichtsein schenkte, daß auch sie "Licht der Welt" seien, so gab er den Jüngern und allen Gläubigen teil an seinem Felsennamen, auch wenn Verleugnung und Abfall den "Felsen" gefährden, und deshalb bisweilen das verheissende Futurum betont werden muß.

Schon in der christologischen Ableitung des Felsennamens Petri bildete die Paulusstelle 1Kor 1o, 4 den eigentlichen exegetischen Schlüssel. Dieser Schlüssel arbeitete noch wirkungsvoller, wo es um die Interpretation des Felsenbildes in der Kirchenbauverheißung ging. Unter Augustins Einfluß, der in Verkennung des exegetischen Zusammenhangs die petr<u>a</u> des Baubildes vom Petr<u>us</u> der Namengebung trennte, und die Verheißung v. 18b selbständig behandelte, ohne sie als Namenerklärung zur Namengebung zu ziehen, galt das "petra autem

Schluß.

erat Christus" von 1Kor 1o, 4 in der gesamten Exegese des lateinischen MAs als der allegorische Hauptschlüssel zum Verständnis des Kirchenfelsens. Unsere Untersuchung zeigte, wie zunächst in der Alten Kirche die exegetische richtige Gleichung petra=Petrus allenthalben vorherrschte, später aber durch die aus ihr erwachsene "geistliche" Deutung petra=fides (Petri) und die allegorische Konkurrenzdeutung petra=Christus vollständig verdrängt wurde. Nur im Primatbeweis für den römischen Bischof fand sie Zuflucht, da hier die Deutung auf die "petrinische" Prärogative der Cathedra Petri von cyprianischen Formeln aus ihre Grundvoraussetzung in einer Kombination des alten petra=Petrus mit einem Petrus= Ecclesia Romana hatte. Es ließ sich nachweisen, daß die spezifisch römische Interpretation der alten Grundgleichung erst langsam aus der Spezialisierung der afrikanischen Linie herauswuchs, die in dem die Einheit der Bischofskirche repräsentierenden "einen" Petrus vornehmlich den Träger der Bußgewalt und damit besonderer geistlicher Autorität erblickte.

Der Siegeszug der "Konkurrenzdeutungen" begann bereits mit Origenes, dessen Rolle in der ma. Auslegung unserer Perikope überhaupt eine der erstaunlichsten Entdeckungen unseres historischen Überblicks bilden dürfte.[1] Sein andeutendes petra=fides gewann über die Antiochener und Chrysostomus das Feld im Osten, das petra=Christus, für ihn selbst nur eine Folgerung aus der "geistlichen" Namendeutung Petri, über Euseb (?) und Augustin den Westen. Daß der "Sitz im Leben" des ursprunglichen petra=Petrus im MA auf den Primatbeweis des römischen Bischofs in Appellationen, Häretikerpolemik, Auseinandersetzung mit der Ostkirche und z.T, die Kanonistik beschränkt ist, darf freilich nicht zu dem Fehlschluß verführen, daß jeder Ausleger, der

petra=fides oder Christus setzt, "antirömisch" eingestellt sei. Andererseits ist es aber ebenso falsch, in jedem petra=Petrus der altkirchlichen oder ma. Auslegung von vornherein die römische Lösung finden zu wollen. Die Auflösung der Felsenmetapher im Kirchenbaubild von Mt 16, 18 als solche kann überhaupt nicht zum Kriterium einer papstfeindlichen oder papstfreundlichen Exegese gemacht werden. Nur die verschiedenen Lösungen des in der Petrusgestalt als Empfänger der Verheißung immanenten Repräsentationsproblems erlauben Schlüsse in dieser Richtung.

Gerade um der an dieser Stelle auch heute noch gängigen Mißverständnisse willen war es nötig, die verschiedenen "Felsendeutungen" im MA in aller Ausführlichkeit auf ihre Genese und Entfaltung zu prüfen, obwohl nach der Mt-Komposition hier kein Problem lag. Der Hauptgrund für alle Fehlentwicklung ist in der selbständigen Betrachtung der Kirchenbauverheißung zu suchen, die zur schrankenlosen Anwendung jener allegorischen Schlüssel führen und so den Sinn des Satzes als Erklärung des Namens von v. 18a verdunkeln mußte.

Exegetische Querverbindungen spielten auch bei der Erklärung der "Hadespforten" eine große Rolle. Zwar waren die Meinungen der ma. Exegeten über das Beziehungswort für das Pronomen am Ende des Sätzchens v.18c geteilt (petra oder ecclesia), aber es scheint deutlich, daß das "adversus eam" im allgemeinen als "adversus ecclesiam" verstanden wurde. Hier bereits spielte das Felsenbaubild von Mt 7, 24f stark in die Auslegung hinein; noch stärker dann bei der Allegorisierung der Hadespforten, die unter dem Eindruck der bildhaften "Erprobungsmächte" von Mt 7 (Regengüsse, Fluten, Stürme) überall moralisch, historisch oder zeitgeschichtlich gedeutet sind. Immerhin blieb damit der ursprüngliche Zusammenhang des Versteils mit dem Bild vom

Schluß.

Felsenbau und seiner Erprobung gewahrt, und selbst der in Mt 7, 24f prominente apokalyptische Akzent (die Hadespforten als Mächte der Endzeit) war im MA nicht völlig verschwunden.

2. Angesichts aller dieser Argumente, die eine Fülle von Problemen und Gesichtspunkten widerspiegeln, wird der moderne Exeget trotzdem geneigt sein, den Beitrag der Auslegungsgeschichte für seine eigene Arbeit nicht sehr hoch zu veranschlagen. Die Voraussetzungen moderner kritischer Exegese waren dem MA fremd, so daß die eigentlich umstrittenen Fragen nicht einmal berührt werden: die Echtheitsfrage, der "Sitz im Leben", der ursprüngliche Sinn usw. Dennoch dürfte der skizzierte Gang der Auslegungsgeschichte zumindest zur Erkenntnis der Struktur des Textes im gegenwärtigen Mt-Zusammenhang beitragen; die Redaktion durch den Evangelisten hat der Perikope ja die letztgültige Form gegeben, und es scheint heute, da das ausschließliche Fragen nach den Grundeinheiten der evangelischen Überlieferung dem verstärkten Bemühen um die rahmende Theologie der Evangelisten Platz gemacht hat, wichtiger als je, diesen Rahmen als wesentliches Moment der Texterklärung zu würdigen.

Im Verlauf unserer Arbeit sind wir der Komposition des Evangelisten bereits Stück für Stück nachgegangen, um eine Basis für die Entwicklung und Beurteilung der ma. Auslegung zu gewinnen. Den Ausgangspunkt bildete der synoptische Vergleich. In den Gang der Mk-Erzählung hat Mt den geschlossenen Block einer Sonderüberlieferung eingeschoben, der den Charakter der Szene grundlegend verändert. Die Gedankenbewegung verläuft bei Mk von der "christologischen" Frage Jesu in 8, 27 über die stellvertretende Petrusantwort direkt zum Schweigegebot, dem abweisenden Satanswort und der

Schluß.

Leidensansage.[2] Mt dagegen rückt durch die positive Antwort Jesu das "Bekenntnis" ins Zentrum eines mit der christologischen Frage beginnenden ersten Kompositionszusammenhangs und setzt in v.21 (apo tote) neu an, so daß Satanstadel und Leidenswort, obwohl sie in einem weiteren Zusammenhang der Perikope durchaus mit Mt 16, 13-2o zusammengehören,[3] aus der unmittelbaren Komposition der vorgängigen Szene verdrängt sind. Auch die mt. Redaktion des einführenden Mk-Rahmens dient dem Zweck, das Bekenntnis vorzubereiten und als Höhepunkt der Komposition herauszuheben. Die stufenförmig steigernde Parallele: "die Leute" - "Ihr"; "Menschensohn" (Mk: "ich") - "Gottessohn", die auch den ma. Exegeten in die Augen fiel, ist mit Bedacht konstruiert, und die Auslassung der "Jünger" in der Einleitung v.13 scheint bereits den beabsichtigten Wechsel vom Jüngerakzent zum Petrusakzent vorzubereiten.

Wir bezeichneten die im Gegensatz zu Mk hier neu entstehende Komposition als "Offenbarungsszene", ein Begriff, dessen Hintergrund einiger Klärung bedarf. E. Norden hat in seinen "Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede" einen "soteriologischen Redetypus" beschrieben,[4] der, herausgehoben durch die essentielle Anaklese oder Prädikation ("Ich bin.."; "Du bist.."; "Dieser ist.."), von ihm als unhellenisch und aus der "Sphäre des orientalisierten Hellenismus" stammend angesprochen wird. Norden betrachtet diese "rhēsis" genauerhin als semitisch, da er ihre Spuren zunächst hauptsächlich im AT (Psalmen), spätjüdischen Schriften und dem NT festzustellen glaubt. Im Blick auf das Joh-Evangelium hat neuerdings H. Becker zu zeigen versucht,[5] daß eine der Quellenschriften des Evangeliums (Bultmanns Redenquelle) in ihrer Grund-

Schluß.

erklingt das Bekenntnis, mit dem sich in indirekter Weise gleichzeitig der Herr selber in seinem ganzen Wesen offenbart, wie der das Bekenntnis aufnehmende und bestätigende Makarismus zeigt. Mit diesem könnte dann freilich die Offenbarungsszene als solche für abgeschlossen gelten, so daß v. 18-19 als eine Art "Anhang" erscheinen würden. Das ist jedoch keineswegs die Meinung des Evangelisten. Der Makarismus bildet vielmehr die erste Strophe des geschlossenen Blockes des Petrusmaterials, das er als ganzes in die Offenbarungsszene eingebaut wissen will: Makarismus und Belohnungsverheißung gehören zusammen! Daß Mt die Namengebung Petri und ihre Erklärung tatsächlich als "Belohnung" des Petrusbekenntnisses betrachtet haben will und daher eng mit dem Bekenntnis zusammensieht, wird nicht nur am Gesamtaufriß des Evangeliums deutlich, in dem die Namengebung, wie schon Hieronymus bemerkte, bewußt für diesen feierlichen Augenblick aufgespart bleibt, sondern auch an der Redaktion des Mk-Textes und des speziellen Petrusmaterials selbst. Leider bricht die Mk-Parallele mit v. 16 (Mk 8, 29) ab, so daß wir für Redaktionsspuren in den vv. 17-19 auf Vermutungen angewiesen sind. Immerhin enthält auch v. 16 schon einen Fingerzeig. Daß Mt hier vor dem markinischen "Petros" den alten Eigennamen "Simon" einschiebt, dürfte seinen Grund in der bewußten Gegenüberstellung von "altem" und "neuem" Namen haben. Auch die der Bekenntnisanrede in v. 16 parallele Anredeform "Du bist.." in v.18 ist in der Redaktion zweifellos als Hinweis auf den Charakter der Namengebung als Belohnung des Bekenntnisses gemeint. Das eigentliche Moment der Belohnung liegt dabei nach Mt in der Deutung des Namens als Funktionsnamen: Jesus hat Petrus hier durch seinen "neuen" Namen als Fundamentfels der "Kirche" bezeichnet. Im heutigen Mt-Text wird die für diese Aussage konstitutive Identität von Petros und

Schluß.

petra trotz des Genusunterschiedes durch das Demonstrativum ("epi tautē tē petrā") voll gesichert. Es kann kein Zweifel sein: Mt wollte den Namengebungsvers zugleich als Gründungsverheißung der "Kirche" präsentieren, die auf Petrus als ihrem festen Felsenfundament ruhe. Mit der Namengebung Petri, die nirgends besser Platz finden konnte als hier in der Antwort auf sein epochemachendes Bekenntnis, war die Verheißung des eschatologischen Gottesvolkes gegeben, als das sich die Kirche des Mt selbst verstand. Daß Mt darüberhinaus die Funktion Petri als Kirchenfundament in seiner speziellen Ausstattung mit rechtsvollmächtiger Leiterautorität erblickt, muß aus dem Schlüsselvers geschlossen werden. Das Bild der "Kirche", an die er denkt, rundet sich damit zu einer konkret verfaßten und um einen Leiter gescharten Setzung der Zwischenzeit bis zum Ende.

3. Hier setzt freilich heute der kritische Zweifel an der Ursprünglichkeit dieser mt. Sonderüberlieferung ein. Wenn alle Einzelelemente des Textes so ausgezeichnet in die Vorstellungswelt des Evangelisten passen, so läßt sich der Text in den Augen vieler Exegeten eben am besten als nachösterliche Komposition begreifen, die, von den Verhältnissen einer bereits christlichen Zwischnzeit aus nach rückwärts schaut. Jesus selbst habe nicht von der Gründung einer Kirche gesprochen; dazu sei die hier vorausgesetzte monarchische Sonderstellung für Petrus ohne jede Parallele in der ältesten Tradition; ja, der Petrusname selbst sei Simon erst in der Urgemeinde unter dem Eindruck der Osterereignisse und seiner Ersterscheinung beigelegt worden.

Die letztgenannte Auffassung, schon früher etwa von K.G. Goetz vorgetragen,[11] hat neuerdings E. Dinkler mit dem Hinweis darauf verfochten, daß nach der gesamten älteren Überlieferung Jesus selbst nie den Namen

Schluß.

Petrus gebraucht, sondern den Jünger bis zum Ende als "Simon" angeredet habe.[12] Dinklers eigene Erklärung, die Namengebung sei deshalb "als Folge der geschichtlichen Bedeutung seiner für die Urkirche grundlegenden Osterbegegnung" anzusehen,[13] befriedigt jedoch keineswegs. Das Felsenbild hat keinerlei sachliche Beziehung zu Petri Ostererlebnis, und es ist unverständlich, warum dann die Urgemeinde gerade diesen Ehrennamen gewählt hat. Trotzdem gibt Dinklers Einwand zu denken. In der Tat - wie erklärt sich das Fehlen der Anrede "Petrus" im Munde Jesu, wenn dieser Name dem Jünger, wie alle Evangelisten übereinstimmend berichten, von Jesus selbst beigelegt worden ist?[14]

Eine mögliche Lösung dürfte im spezifischen Charakter dieses "Namens" liegen. "Petros" ist dem eigentlichen Sinne nach ebenso wenig ein Name wie das aramäische "Kēphā"; es ist Sachbezeichnung.[15] Dann allerdings fragt es sich, ob überhaupt von einer "Namengebung" in dem Sinne gesprochen werden kann, daß Jesus dem Simon dieses Sachwort als einen tatsächlich zu führenden Beinamen verliehen hat.[16] Wohl ist die Felsbezeichnung bereits in frühester christlicher Zeit zum Beinamen des Jüngers geworden und (noch als Sachbezeichnung) ins Griechische übersetzt, aber für die in Mt 16,18 im Hintergrund stehende Szene, die Mt und wohl auch sein aramäisches Petrusmaterial als regelrechte Namenbeilegung ansehen, ließe sich viel eher an eine rein symbolische Namengebung denken, deren Sinn nicht in der Verleihung eines zu führenden Beinamens, sondern in einer bildhaften Aussage bestand. Unter den Symbolhandlungen der at. Propheten finden sich ähnliche symbolische Namengebungen, in denen der (hier freilich um der Zeichenwirkung willen tatsächlich geführte) Name der Prophetenkinder zum Träger einer Heils- oder Unheilsbotschaft wird: "Jesreel" (Hos 1,4);

Schluß.

"Lō-ruḥama" (Hos 1,6); "Lō-ammi" (Hos 1,9; vgl. 2,1.3); "Sch^e ar Jāschub" (Jes 7,3); "Maḥer schalal ḥasch baz" (Jes 8,3). Symbolische Umbenennungen im Blick auf einen in ihnen enthaltenen Droh- oder Verheißungsspruch kennt das AT an zahlreichen Stellen; vgl. etwa Jer 20, 3f: "Nicht Paschḥur nennt der Herr deinen Namen, sondern Māgōr missābib (= Grauen ringsum). Denn so spricht der Herr: Siehe ich mache dich zum Grauen für dich und all deine Freunde..", oder Sach. 6,12, wo mit der symbolischen Namensanrede "Zämaḥ" an Josua, den Sohn Jozadaks gerade die Verheißung des Tempelbaus verbunden ist: "Siehe da ein Mann, dessen Name "Sproß" ist, denn unter seinen Füßen wird es sprossen, und er wird den Tempel des Herrn bauen". Auch die Rabbinen üben diese Art symbolischer Namengebung: Aboth 2,8:[17] "Fünf Schüler hatte Rabban Joḥanan b. Zakkai .. Er hat ihr Lob aufgezählt: R. Eliezer b. Hyrkanos ist eine Kalkgrube (eine mit Kalk ausgestrichene Zisterne, die keinen Tropfen durchläßt) ... R. El'azar b. 'Arakh ist wie ein stark sprudelnder Quell"; Aboth RN 18 (6^b):[18] "R. J^e huda, der Patriarch, nannte den Rabbi Tarphon einen Steinhaufen, oder wie andere sagen, einen Nußhaufen. Wenn man eine von ihnen wegnimmt, so fallen sie alle mit Geklapper übereinander..". Der Name ist hier nicht unbedingt ein später wirklich mit dem so Angeredeten verbundener Beiname, sondern dient lediglich als Anlaß für einen Droh- oder Verheißungsspruch, ein Deutewort, ein Bild oder Gleichnis. Der Ton liegt nicht auf dem "Namen", sondern auf der an ihn anknüpfenden Aussage. Mt selbst scheint sich in dieser jüdischen Tradition des symbolischen Namensspruches zu bewegen, wenn er den Befehl zur Namengebung Jesu in Mt 1,21 im genau gleichen Stil formuliert: "Und du sollst seinen Namen 'Jesus' nennen, denn er wird sein Volk von ihren Sünden retten". Dem Namen wird die Deutung in Form eines

Schluß.

Verheißungsspruches beigegeben.

Im Lichte dieser Parallelen könnte man versucht sein, eine diesen symbolischen Namenssprüchen ähnliche Grundform für die der Redaktion des Petrusmaterials in Mt 16,18 zugrundeliegenden Namengebungstradition zu vermuten. Ist, wie die Eingriffe in den Mk-Rahmen zugunsten der Mt-Komposition in v.13-16 nahelegen, auch für das Petrusmaterial selbst die redigierende Hand des Evangelisten in Rechnung zu stellen, so gäbe der heutige Text freilich nicht mehr einen genauen Eindruck der Grundtradition wieder, sondern eine der Komposition des Evangelisten angepaßte Bearbeitung. Redaktionsspuren wären am ehesten dort zu vermuten, wo ein Textelement in hervorstechender Weise der Sicherung seiner eigenen Komposition dient. Dies mag in unserm Vers an zwei Stellen zutreffen: bei der namengebenden Anrede "Sy ei", die deutlich v.18 mit v.16 verbinden und damit ein Auseinanderfallen von Offenbarungsszene und Petrusmaterial verhindern soll, und für das Demonstrativum "tautē", das die im Aramäischen deutliche, im Griechischen jedoch durch den Genuswechsel nicht ohne weiteres sichtbare Identität von Petros und petra sichert. Es scheint demnach nicht ausgeschlossen, die der Bekenntnisanrede in v.16 genau entsprechende anakletische Anredeformel ebenso wie das nur im Griechischen nötige interpretierende Demonstrativum auf die Redaktion des Evangelisten zurückzuführen. Was die Anredeformel betrifft, so verwendet auch Joh eine andere Form (1,41: "sy klēthēsē"), und die Auslassung des Demonstrativums vor petra gehört bereits zur Eigenart des Textzitats bei Eusebius, der damit die Möglichkeit unseres Verständnisses der Szene als einer symbolischen Namengebung zu stützen scheint.[19)]

Schluß.

Beim Versuch, unter Berücksichtigung dieser Überlegungen auf die aramäische Grundform der Namengebungstradition zurückzuschließen, ergäbe sich dann ein dreizeiliges Bildwort, das, bei einiger Unklarheit in der Anredeform, etwa gelautet haben könnte:[20)]

"Wᵉʾāmarna lāk dᵉʾatt hū Kēphā
wᵉʿal[21)] Kēphā ʾäbnē (likᵉnischti?)
Wᵉtarʿēh dischʾōl lā jēkʿlūn ʿᵃlēh".

"(Und ich sage dir: Du bist) 'Fels',
denn (= und) auf Felsen werde ich (meine Kirche?) bauen,
und die Pforten der Schᵉol werden sie nicht überwältigen".

Der Ton läge hier nicht auf dem "Namen", der lediglich das Bildwort einführt, sondern auf der Verheißung, daß die als Bau (in Analogie zum Tempel?) vorgestellte "Kirche" Jesu feststehen und daher den apokalyptischen Todesmächten nicht erliegen werde.

Auch wenn wir mit einem solchen an eine ad-hoc-Bezeichnung Petri anknüpfenden Bildwort in nächster Nähe eines echten Jesuswortes stehen dürften, bleibt es schwierig, seinen Sitz im Leben, d.h. in der Verkündigung Jesu zu bestimmen. In der Tradition ist dieser jedenfalls völlig verlorengegangen, da nach Ostern sehr bald das ursprüngliche Bildwort zur persönlichen "Namengebung" erhoben und mit anderen Privilegworten für Petrus verbunden wurde. Immerhin liesse sich an eine gewisse antithetische Beziehung zu den gleichfalls apokalyptisch ausgerichteten Worten gegen den jüdischen Tempel denken (Mk 13,1-2par), die als solche bereits den Gedanken an einen "neuen" Tempel zu implizieren scheinen, wie sich auch aus den verschiedenen Fassungen des Tempelwortes im Prozeß Jesu (Mk 14,58par; vgl. Joh 2,19) ergibt.[22)]

Schluß.

4. Die hier vorgetragene Vermutung zu v.18 kann selbstverständlich keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben. Sie ist motiviert in dem durch die Auslegungsgeschichte neu und dringend geforderten Ernstnehmen der kompositorischen Struktur des Mt-Textes. Wäre sie mehr als eine Hypothese, so würden sich allerdings zahlreiche mit der Erklärung des Felsenverses verbundene Probleme relativ einfach lösen lassen; wir müssen hier der Versuchung widerstehen, die Einzelheiten weiter zu verfolgen.

Ein Problem nämlich bliebe trotz unserer Hypothese bestehen; für viele Exegeten ist es die eigentliche crux unseres Textes: die Frage nach dem Kirchenbegriff. Konnte Jesus von der "Kirche" in der Weise sprechen, wie es in Mt 16,18 vorausgesetzt wird? Nachdem die massiven Zweifel der liberalen Ära seit Holtzmann in den zwanziger Jahren eine kräftige Gegenströmung auf den Plan gerufen hatten, die, zunächst mit Namen wie K.L. Schmidt und F. Kattenbusch, später auch J.Jeremias, N.A. Dahl, A. Oepke, O.Cullmann verknüpft, den Kirchengedanken für Jesus nicht nur als möglich, sondern geradezu als notwendig erklärte, war es in neuerer Zeit neben R. Bultmann[23] vor allem W.G. Kümmel, der in mehreren eindringenden Arbeitch noch einmal die umfassende Begründung der kritischen Zweifel zu liefern unternahm.[24] Seine Argumentation bietet methodisch ein Musterbeispiel umsichtiger Exegese, die, ohne dem Text Gewalt anzutun, weit ausgreift und das einzelne in den Zusammenhang des evangelischen Gesamtzeugnisses einordnet. Kümmel beginnt keineswegs mit der Leugnung der Möglichkeit, daß Jesus von "Kirche" gesprochen haben könne. Es wäre nicht nur denkbar, daß Jesus zu seinen Lebzeiten die "Kirche" als das neue Gottesvolk

Schluß.

oder seinen Kern habe sammeln wollen, sondern seine eschatologische Erwartung, die auch eine Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie einschließe, würde grundsätzlich sogar den Gedanken einer Sammlung der "Kirche" nach seinem Tode, in der Zwischenzeit, erlauben. Demgegenüber möchte Kümmel freilich nachweisen, daß nach dem Gesamtzeugnis der Quellen Jesus faktisch weder die eine noch die andere Möglichkeit ins Auge gefaßt, sondern vielmehr die Erfüllung seiner Predigt vom Gottesreich einzig an seine Person und ihr Wirken gebunden habe. In Bezug auf unsern Text läuft die Beweisführung dann darauf hinaus, daß der in Mt 16,18f vorliegende Kirchenbegriff, wie er sich aus der Exegese des Textes selber ergibt, keine Voraussetzungen im Geschichtsbewußtsein Jesu, wohl aber in dem der Urgemeinde habe.

Wir können hier selbstverständlich nicht in eine vollständige Diskussion der Eschatologie Jesu und ihrer Folgen für den Kirchenbegriff eintreten. Immerhin wäre Kümmels Aufstellungen gegenüber von vorherein zu fragen, ob sein Ergebnis hier nicht seinen eigenen Prämissen widerspricht. Hat nicht, wenn tatsächlich ein "messianisches Selbstbewußtsein" Jesu anzunehmen ist, das auf ganz Israel gerichtete messianische Wirken und Verkündigen ipso facto einen "Kreis" der vorläufigen Verwirklichung konstituiert, über dessen Funktion in Beziehung zu den Messiaswerken und ihrer Fortsetzung in der Zwischenzeit Jesus eine bestimmte Vorstellung gehabt haben muß und auch hatte, wie die symbolische Aussonderung der Zwölf zeigt? Die Verbindung von Messias- und Gottesvolkgedanken, die vor allem A. Oepke und O. Cullmann mit aller Schärfe als Voraussetzung des auch bei Jesus wirksamen jüdisch-messianischen Denkens betonen, scheint bei Kümmel jedenfalls zu kurz zu kommen.

Schluß.

Wichtiger für unsern Zusammenhang ist Kümmels Untersuchung des ekklesia-Begriffs in Mt 16,18 und seine Beziehung zum Geschichtsbewußtsein Jesu. Zur Bestimmung seines Sinnes geht Kümmel vom Kontext aus: die Gegenüberstellung von "Kirche" und "Gottesreich" in v.18 und 19 zeige, daß die erstere noch in diesen Äon gehört, also als Kirche "auf Erden" (v.19b!) gedacht ist.[25] Als solche wird ihr nun Unüberwindlichkeit über die Todesgewalten zugesagt (v.18c), was nur für eine nachösterliche Zeit gelten könne, in der man einerseits um Jesu Ostersieg, andererseits um das Fortbestehen des gegenwärtigen Äon gewußt habe. "Die <u>ekklesia</u> ist demnach die durch die Auferstehung Christi ermöglichte Gemeinde Gottes, das auserwählte Volk am Ende der Tage, das auf die Aufnahme in die Gottesherrschaft rechnen darf"[26] - ein Gedanke, der ganz dem von Ostern herkommenden eschatologischen Bewußtsein der Urgemeinde entspreche, nicht aber dem Denken Jesu, der noch vor diesem durch Ostern markierten "neuen" Bewußtsein stehe.

Noch verdächtiger wird dieser Kirchenbegriff als vorösterlich durch die offenkundige Verbindung mit der Autoritätsstellung Petri, wie sie in v.19 erläutert wird. Was Petrus hier "erhält", gehe selbst über alles von Jesu Beanspruchte hinaus. "Der Text versteht .. als die Zeit der <u>ekklesia</u> einen Zeitpunkt der Geschichte, in dem ein eschatologisches Volk bereits existiert, das durch die Funktionen des Grundsteins Petrus genau begrenzt ist und das die Heilswirklichkeit der Überwindung der Todesmacht bereits erfährt".[27] Solche Voraussetzungen aber können wiederum nur für die Urgemeinde, keinesfalls für Jesus selbst und sein Geschichtsbewußtsein gelten.

Kümmels Deutung trifft voll und ganz zu, wenn man von der Situation des Textes ausgeht, wie er uns heute

bei Mt entgegentritt. Wir sahen bereits, daß in der Mt-Komposition alles getan ist, um das Bild der nachösterlichen Kirche, in der der Evangelist selbst steht, im Jesuswort aufleuchten zu lassen und dieses als ihr "Gründungswort" zu verstehen. Ob dies freilich auch der Sinn der zugrundeliegenden Tradition eines Jesuswortes gewesen ist, scheint zweifelhaft. Schon Kümmels Auffassung von v.18c als einer Zusage, die nur im Lichte des geschehenen Ostersiegs verständlich sei, läßt fragen, ob für ein Jesuswort nicht auch andere Verständnismöglichkeiten in Betracht kommen. Kann Jesus wirklich nicht von "Festigkeit" gegenüber den endzeitlichen Todesmächten gesprochen haben, als die die "Hadespforten" zu verstehen sind? Man mag an ein Wort wie Mk 9,1 denken, daß doch wohl kaum mit Grässer als ein "Trostwort" der durch die Parusieverzögerung in Unruhe versetzten Gemeinde erklärt werden darf.[28] Aber auch die methodische Grundlage der Analyse Kümmels, das Ausgehen vom Kontext, in dem der Kirchenbegriff in der Mt-Komposition erscheint, muß fraglich bleiben. Ist es denn ausgemacht, daß dieser Kontext wirklich für das ursprüngliche Jesuswort angenommen werden darf, und daß daher etwa der Unterschied zwischen ekklesia und basileia in v. 18 und 19 als Ausgangspunkt für weitreichende Entscheidungen dienen kann? Was, wenn die Zusammengehörigkeit von v.18 und 19 nicht ursprünglich wäre, sondern in ein späteres Stadium der Redaktion des Petrusmaterials gehörte? Bildete ein an den ad-hoc gebildeten "Namen" Petri anknüpfendes Symbolwort den Kern der Tradition von v.18, wie wir vermutet haben, dann ist der Schluß auf ein späteres Zusammenwachsen dieser Tradition in ihrer Umdeutung als "Namengebung" mit den speziellen Petrustraditionen von v. 17 und 19 kaum zu umgehen.[29]

Schluß.

Kümmel betont demgegenüber mit Jeremias, Juncker, Oepke, Cullmann u.a.,[30] daß der Text des Petrusmaterials wegen seiner rhythmischen Struktur und des durchgängigen aramäischen Sprachcharakters grundsätzlich als Einheit betrachtet und ausgelegt werden müsse. Das oft zusammengestellte Material über die Aramaismen,[31] die rhythmischen Strukturuntersuchungen und Rückübersetzungen lassen es in der Tat mehr als wahrscheinlich erscheinen, daß Mt sein "Petrusmaterial" als geschlossenen und geformten Block aus einer (bereits vor ihm ins Griechische übersetzten?) aramäischen Grundtradition übernommen hat. Aber das ist auch alles, was mit einiger Sicherheit gesagt werden kann. Ob Mt dieses Material völlig unverändert inkorporiert oder nicht vielmehr redigierend im Sinne seiner Komposition eingegriffen hat, bleibt eine ebenso offene Frage wie die, ob nicht schon diese Vorlage verschiedene Elemente zu einem unter nachösterlichen Gesichtspunkten konzipierten Ganzen vereinigt hat. Trotzdem hindern diese Fragezeichen nicht die Erkenntnis, daß das vom "Gottessohn" bis zum Binde-Lösewort reichende Petrusmaterial bereits unabhängig von der Mt-Komposition eine ganzheitliche Struktur besitzt, in der Namengebung und Auszeichnungsworte für Petrus mit einem Gottessohnbekenntnis als seiner "Belohnung" verbunden sind. Man wird für diesen vormatthäischen Zusammenhang durchaus auch nach einem ursprünglichen Sitz in der Tradition suchen dürfen, und es ist das Verdienst O.Cullmanns, dieser Frage mit Entschlossenheit zu Leibe gegangen zu sein.[32] Cullmann denkt an eine Sondertradition über ein Petrusbekenntnis, die im Lichte der Parallelen Joh 6,66ff und vor allem Lk 22,31ff ursprünglich in der Passionstradition lokalisiert war und dann sekundär von Mt mit der anders gerichteten Szene Mk 8,27ff verbunden wurde.[33]

Schluß.

Aber selbst mit diesen möglichen Erwägungen stehen wir noch immer in der mittleren Traditionsschicht zwischen Mt-Komposition und echter Jesusüberlieferung. Machen wir dagegen Ernst mit dem spezifischen Charakter der symbolischen Namengebung als Grundlage der echten Tradition in v.18, so ergibt sich, daß die Einheit von v.17-19 erst sekundär unter dem Eindruck einer Neuinterpretation dieses Bildwortes als einer regelrechten "Namengebung" entstanden ist. Damit ist keineswegs der Stab über Alter und Echtheit der an den Namensspruch herangewachsenen Petrustraditionen gebrochen. Ihr ursprünglicher Sinn kann freilich nicht mehr unbesehen vom Kontext der Mt-Komposition her erhoben werden. Die von der unqualifizierten Annahme der "Einheit" des Petrusmaterials in Mt 16, 17-19 her gestellte Echtheitsfrage scheint ebenso in eine Sackgasse zu führen wie der jahrhundertealte Streit um die Identität der petra. Angesichts der unbestreitbaren Eingriffe des Evangelisten in den Mk-Rahmen zugunsten seiner Komposition scheint es wenig realistisch, nicht mit ähnlichen Bearbeitungsspuren im Sondergut v.17-19 zu rechnen. Zwar erschwert das Fehlen der synoptischen Parallelen die Arbeit an dieser Stelle ungemein, und über Hypothesen läßt sich nicht hinauskommen. Dennoch dürfte es sich lohnen, weiterzufragen und neue Lösungen zu wagen. Das Buch der Auslegungsgeschichte unseres Textes, in dem wir geblättert haben, ist noch immer aufgeschlagen und wartet darauf, daß die Seiten sich füllen.

Formen der Auslegung von
Matthäus 16, 13-18
im lateinischen Mittelalter.
Von Karlfried Fröhlich
Anmerkungsband

Einführung

1) Siehe O.Cullmann, Katholiken und Protestanten.Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität,1958, bes.S.9f.

2) Ps.Chrysostomus, Pfingsthomilie = MSG 52,806:"Himmel und Erde werden vergehen,aber meine Worte werden nicht vergehen.Welche Worte? 'Du bist Petrus usw.'(Mt 16,18)".Im MA vgl.etwa die gleiche Homilie bei Paulus Diaconus, Hom.74 = MSL 95,1541; Deusdedit Cardinalis (= Ps.Anselm v.Lucca) = MSL 149,469.

3) Siehe dazu F.M.Braun, Neues Licht auf die Kirche, 1946, S.78ff. Auch O.Cullmann,Petrus,1952, S.176.

4) Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi: "Pastor aeternus", Sitzung IV vom 18.7.1870 = Denzinger nr.1821ff. Vgl.H.Precht, Die Begründung des römischen Primats auf dem Vatikanischen Konzil nach Irenäus und dem Florentinum, Diss. Göttingen, 1923.- Schon die Terminologie der Präambel nährt sich weitgehend von den Bildern der Mt-Verse: Baubild, Höllenpforten,usw. Das ausführliche Zitat von Mt 16 findet sich bereits im 1.Kapitel. Auch die im weiteren herangezogenen Väterstellen stammen vielfach aus Erörterungen von Mt 16,18f. Demgegenüber tritt Joh 21, 15ff stärker zurück; die gleiche Tendenz läßt sich auch an der Enzyklika "Mystici Corporis" (29.6.1943) erkennen.

5) Vgl.den Hinweis auf die "antiqua atque constans universalis Ecclesiae fides" in der Präambel. Ähnliche Wendungen in jedem Kapitel; bes.die Einleitung zur eigentlichen Unfehlbarkeitserklärung (Denzinger nr.1839): "Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo... docemus".

6) Selbst ein Gelehrter wie H.Rahner (Navicula Ecclesiae. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats = ZKTh 69,1947, 1ff) scheint dieser gefährlichen Einseitigkeit zu verfallen, wenn er "in der exegetischen Deutung und in der kirchenpolitischen Verwendung des biblischen Bildes vom Schifflein des Petrus die gleiche Entfaltung des römischen Primatbewußtseins" sieht, "die wir in der theologisch allerdings viel bedeutsameren Auslegungsgeschichte von Mt 16,18 feststellen". Gegen diese Ansicht reagieren jedoch auch katholische Forscher: "Wir dürfen uns... nicht wundern, daß in der Ostkirche des Altertums und MAs eine Widerlegung der vatikanischen Interpretation der bekannten Primatstellen des NTs nicht anzutreffen ist..., und dies umsomehr, als auch in den Kirchen des lat.Westens keine eindeutige Erklärung der in Frage stehenden Primattexte gegeben wurde" (B.Altaner = ThRev 50, 1954, S.129).

7) Justin, Dial.c.Tryph. 100,4; vgl.106,3; siehe unten S.76 Anm.18 und S.109 Anm.16

8) Irenaeus, Adv.haer. III 11,6; 13,2; 18,4; 19,2; 21,8. Siehe unten S.109 Anm.17.

9) Clemens Alexandrinus, Strom. VI 132,4. Siehe unten S.110 Anm.24. Wenn auch für Ignatius (Philad. 7,2) und die Oden Salomos (22,12) die Benutzung vorausgesetzt werden dürfte (E.Massaux, L'influence de l'Evangile de S.Matthieu sur la littérature chrétienne avant S.Irénée,1950, S.207), hätten wir vielleicht zwei weitere Zeugen des 2.Jhs, die im gleichen Sinn zitieren. Die Stellen aus den Pseudoklementinen (s.u.S.108 Anm.14) müssen in diesem Zusammenhang ausscheiden, da sie bestenfalls dem frühen 3.Jh angehören (vgl. Strecker,Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, TU 70, 1958).

10) Vgl.dazu das "Gottessohn"-kapitel bei O.Cullmann, Die Christologie des NTs, 2 1958, S.276ff, wo betont wird,daß es nach durchgängiger nt.Auffassung besonderer Offenbarung bedarf, um das Gottessohnbekenntnis zu sprechen. In diesem Sinne beriefen sich freilich auch gnostische Kreise auf die Stelle (s.u.S.108).

11) Im Rahmen dieser Arbeit können wir Vers 19 nicht mehr behandeln. Vgl.aber zur Orientierung: B.Poschmann, Paenitentia Secunda.Die Geschichte der Kirchenbuße bis auf Cyprian und Origenes, 1940; ferner die wichtigen Werke von P.Galtier SJ, Aux origines du sacrement de la pénitence (= Analecta Gregoriana 54), 1951; De paenitentia, ed.nova,1950; P.Anciaux, La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle, Louvain,1949. Den Zusammenhang zwischen Bußtheologie, Bischofsamt, römischem Primat und das Auftauchen von Mt 16,18f in diesem Gedankenkreis zeigt eindrücklich das schöne Buch von H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhen (= BHTh 14,), 1953.

12) H.v.Campenhausen, Griechische Kirchenväter (= Urban Bücher 14), 1955, S.12.

13) Raban, De clericorum institutione 3,2 = MSL 107,379. Siehe auch die "Introduction" bei B.Smalley (unten Anm.19), S.XIff.

14) Ein bekanntes Beispiel einer solchen Petruserscheinung findet sich in c.7 der Konstantinischen Schenkung = Mirbt 3, S.83: "Eadem igitur transacta die, nocturno nobis facto silentio, cum somni tempus advenisset, adsunt apostoli,sanctus Petrus et Paulus..."; siehe ferner Paulus Diaconus in der Geschichte der Metzer Bischöfe = MSL 95,701f. 715f; Chronicon des Isidor Pacensis

c.13 = MSL 96,1257; Raimund von Agiles, Historia Hierosolymitana = MSL 155,625f. Hildegard von Bingen mußte in ihrer Korrespondenz sogar die Frage beantworten, "mit welcher Art von Körper Petrus oder ein Heiliger bei einer solchen Erscheinung kommen": MSL 197,1053f.

15) Vgl.Th.Zwölfer, St.Peter,Apostelfürst und Himmelspförtner.Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken, 1927; L.Oberfeuer-Stegmeier, Das Petrusbild der geistlichen Dichtung der Karolingerzeit, Diss.phil. Freiburg i.Br.,1949;-Über die volkstümlichen Traditionen des späteren MAs: R.Köhler, Sanct Petrus,der Himmelspförtner (= Aufsätze über Märchen und Volkslieder),1894, S.48-78; F.Cullmann, Der Apostel Petrus in der älteren deutschen Literatur mit besonderer Berücksichtigung seiner Darstellung im Drama (= Gießener Beiträge z.deutschen Philologie 22), 1928. - Nach den Forschungen vor allem J.Hallers kann es als erwiesen gelten, daß der germanische "Petrusglaube" entscheidend zur Ausbildung der auf Mt 16,18f gestutzten Ansprüche des früh-ma.Papsttums beigetragen hat. Vgl.E.Wolf = ThR NF 10,S.160ff,(1938).

16) J.Beumer SJ, Der theologische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts = ZKTh 74, 1952, S.205.- Nach Beumer ist man im 12.Jh auf Grund des starken Biblizismus und Traditionalismus "nicht weit davon entfernt, die Offenbarung abgeschlossen zu nennen und jeden weiteren Dogmenfortschritt in das rein Subjektive zu verlegen" (212).

17) Anselm von Canterbury, Ep.III,10 = MSL 158,1159.

18) Vita Petri Abbatis Claravall.24 = MSL 209,1028.

19) Zur allgemeinen Charakteristik der ganzen Epoche wie der einzelnen Schulen und Exegeten vgl.außer den Handbüchern zur lateinischen Literatur die beiden sich ergänzenden Studien von F.Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen-âge (= Bibl Thom 26), (1944) 1958[2], und B.Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, 1952 (Erweiterung einer Ausgabe von 1940).Sie sind für jede Arbeit über ma.Auslegungsgeschichte unentbehrlich. Einen orientierenden Überblick über Hermeneutik und Quellen der vorreformatorischen Exegese enthält auch G.Ebelings unten Anm.40 genanntes Buch. Material zu allen ma.Exegeten und ihren Werken mit Einschluß des gesamten Hss-materials findet sich schließlich am reichsten in F.Stegmüllers Repertorium Biblicum Medii Aevi, Tom.1-5,Madrid,1950-55, dem ersten umfassenden Versuch einer Bestandsaufnahme der gesamten Exegese des lateinischen MAs.

20) Die ma. Benennung exegetischer Werke geht in ihrer Grundeinteilung nach scholiae, homiliae und tomi auf Hieronymus zurück, der die Werke des Origenes nach diesem Schema aufteilte (MSL 25,585f). Isidor verbreitete die Terminologie durch seine Etymologien, VI,8 = MSL 82,237f. Zur Entwicklung der Quaestionen, vor allem seit dem 12.Jh, vgl.Smalley,aaO, S.17ff. - Über den mehrfachen Schriftsinn,dessen grundlegende Zweiteilung in Literal- und Spiritalsinn nach Analogie der zwei Naturen Christi gedacht war, siehe Spicq, aaO, S.17ff; ferner E.v.Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn.Die Geschichte einer Theorie (= Harnack-Ehrung,1921), S.1ff.

21) Die Betonung der Fundamentalrolle des Literalsinnes geht bereits auf Irenaeus, Adv.haer.IV 21,3 zurück (vgl.H.Koch, Cathedra Petri, S.43f Anm.1). Auch im MA wurde sie in der Theorie stets festgehalten: vgl.Raban = MSL 107,655, im Anschluß an Hieronymus = MSL 23,1308; Thomas von Aquin, Summa I,q.1 art.10,ad primum. In der Praxis freilich wucherte oft die ungezügeltste Allegorese.

22) Um eine Vorstellung vom Umfang der für eine christologische Deutung in Anspruch genommenen Metaphern zu bekommen, lohnt sich ein Blick in den umfangreichen Index allegoricus s.scripturae in MSL 219,123ff.

23) D.Lerch, Isaaks Opferung,christlich gedeutet (= BHTh 12,) 1950, S.44ff.146; vgl.auch Spicq,aaO, S.80.

24) I.v.Döllinger, Der Papst und das Concil,von Janus, 1869; erweitert zu: Das Papstthum, Neubearbeitung von Janus, Der Papst und das Concil, 1892; Briefe und Erklärungen von I.v. Döllinger über die Vaticanischen Decrete 1869-1887, 1890; Geschichte und Kirche (Auswahl aus den populäreren Schriften), 1924.

25) J.Friedrich, Römische Briefe vom Concil,von Quirinius, 1870; Tagebuch,während des Vaticanischen Concils geführt, [2]1873; Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche,1879.

26) J.Langen, Geschichte der Römischen Kirche, I-IV, 1881-93; Die Kirchenväter und das NT.Beiträge zur Geschichte der Erklärung der wichtigsten nt.Stellen, 1874; zu seinem wichtigen Werk: Das Vaticanische Dogma usw. siehe unten S.14 Anm.45.

27) H.Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rm 1,17) und Justificatio (= Ergänzungen zu Luther und Luthertum, 1.Bd.Quellenbelege), 1905. Denifle teilt in extenso die Texte von 66 Auslegern (mit Einschluß Luthers) mit.

28) Verfasser ist W.Werbeck, der selbst mit einer Arbeit zur ma. Auslegungsgeschichte hervorgetreten ist: Jacobus Perez von Valencia.Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (= BHTh 28), 1958.

29) "Die Auslegungsgeschichte ist eine wichtige,längst nicht ausgeschöpfte Quelle für die KG, zumal die innere KG, die ja doch der wesentliche Teil der KG ist":K.H.Schelkle, Von alter und neuer Auslegung = BZ NF 1, 1957, S.166. Wir verdanken Schelkle ein Standardwerk der Auslegungsgeschichte: Paulus,Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Rm 1-11, 1956.

30) Der Anhang erscheint regelmäßig seit 1952 unter der Redaktion von P.Nober SJ.

31) O.Cullmann, Petrus - Apostel, Jünger, Märtyrer, 1952, S.168f. Eine Neuauflage befindet sich im Druck.

32) Es würde zu weit führen,auch nur die hauptsächlichen Diskussionsbeiträge zu nennen. Einen ersten Zwischenbericht stellen die Ausführungen von R.Beaupère dar: Dialogue oecuménique autour du 'S.Pierre' de M.Oscar Cullmann = Istina 1955,No.3, 347-72. Vgl.im übrigen eine Liste von 58 Rezensionen bei J.Frisque, Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut,1960, 274f.

33) Zu den bei Cullmann, aaO, S.177 Anm.2 genannten Übersichten kommt jetzt vor allem die durch die neue Petrusdebatte angeregte römische Dissertation von F.Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre, 1956; sie soll demnächst in den NTA im Druck erscheinen. Auch M.Goguel hatte übrigens den Plan, ein "umfangreiches Buch" über das Thema zu schreiben: L'Eglise primitive, 1947, S.184 Anm.2.

34) O.Cullmann, Petrus, S.176-90.

35) J.Ludwig, Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese (= NTA XIX,4), 1952.Die Arbeit stellt eine posthum veröffentlichte Würzburger Dissertation von 1946 dar; das Vorwort schrieb B.Altaner.

36) Zur Kritik siehe besonders P.Nober SJ = Bibl 36, 1955, 529-32; Ph.Vielhauer = ThLZ 79, 1954, 157f; dazu ergänzend die wichtigen Nachträge in der Besprechung von J.Reuß = ThRv 50, 1954, 8-10.

37) K.Pia, Mt 16,18 (Tu es Petrus etc) bei Luther, Textband-Anmerkungsband, Diss.kath.theol. Freiburg i.Br.,(masch.),1954.

38) H.Denifle, aaO (oben Anm.27), S.415f. 423 Anm.1.

39) F.Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Mt 16,18 = AkathKR 104

(4.F.12), 1924,41-53; das Zitat findet sich S.53. - Der Wert der Ausführungen Gillmanns liegt in dem wichtigen Hinweis, daß auch die ma. Kirchenrechtsquellen durchaus im Strom der alten exegetischen Tradition stehen und die Stelle keineswegs einheitlich im römischen Sinne deuten. Vgl.dazu nun auch B.Tierneys Arbeit: unten Anm.53.

40) G.Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik = FGLP 10.Reihe Bd.1, 1942. Ergänzend kommt hinzu: Luthers Auslegung des 14.(15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der Tradition = ZThK 50, 1953, 280-339.

41) A.Guberina, De conceptu petrae ecclesiae apud ecclesiologicam byzantinam usque ad Photium = Bogoslovska Smotra (Zagreb) 17, 1929, 345-76; 18, 1930, 145-74.

42) Dazu G.Hofmann SJ,Photius et Ecclesia Romana I-II (= Textus et documenta 6 und 8), 1932; M.Gordillo, Photius et Primatus Romanus = OrChrP 6, 1940, 1-39; F.Dvornik, The Photian Schism, Cambridge Mass., 1948.

43) W.de Vries, Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer (= OrChrAn 145), Rom, 1955, S.20ff. 49ff. Hier auch weitere Literatur (S.61 Anm.111).

44) B.Tiplea, Scholae Alexandrinae exegesis et doctrina ecclesiologica in Mt 16,13-19, Diss.theol. Rom, 1949.

45) J.Langen, Das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältniß zum NT und der exegetischen Überlieferung, I-IV, 1871-76. Siehe oben S.10 Anm.26.

46) Symptomatisch ist sein Fehlen in der sonst sehr weitgespannten auslegungsgeschichtlichen Bibliographie zu den synoptischen Evangelien in RGG[3],II, 766ff. Aber auch Autoren wie K.Guggisberg, Mt 16,18 und 19 in der Kirchengeschichte = ZKG 54, 1935, 276-300, und H.Clavier, Petros kai petra (= BZNW 24, Nt.Studien für R.Bultmann), [2]1957, 94-109; Brèves remarques sur les commentaires patristiques de Mt 16,18a (= Studia Patristica I,TU 63), 1957, 253-61, scheinen ihn nicht zu kennen.

47) Siehe die Angaben bei Altaner, Patrologie, [5]1958, S.161.

48) P.de Vooght, L'argument patristique dans l'interprétation de Mt 16,18 de Jean Huss = RechSR 45, 1957, 558-66.

49) G.Händler, Die drei großen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt 16,18-19 = ThLZ 81, 1956, 361-64.

50) J.Groß, Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre = ZRGG 9, 1957, 30-41.

51) H.Bruders, Mt 16,19; 18,18 und Joh 20,22.23 in frühchristlicher Auslegung = ZKTh 34, 1910, 659-72; 35, 1911, 79ff. 292ff. 466ff. 690ff.

52) V.Brander, 'Binden und Lösen' in der altsyrischen Kirche = Der Katholik (Mainz) 95 (= 4.F.17), 1916, 220-32. 287-304.

53) B.Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, n.s.4), 1955, Chapter I: Pope and Church, (1) Tu es Petrus, S.25-36.

54) Vgl.P.Nober in seiner genannten Besprechung von Ludwig = Bibl 1955, S.530.

55) Dazu vgl.G.Strauß, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (= BGE 1), 1958. Kurz auch G.Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, 1942, 119-26, der Augustin als "Begründung der abendländischen Hermeneutik" darstellt und zum Übergang der patristischen Hermeneutik ins MA bemerkt: "Von einer theologischen Epoche, in der der Begriff der Tradition nicht nur praktisch von ausschlaggebender Bedeutung, sondern selber ein hermeneutischer Begriff war,wird man von vornherein keine neuen Gedanken auf diesem Gebiet erwarten" (127).

56) Die Bibliographie zu den nachstehend behandelten altkirchlichen Vätern am besten in der Neuauflage (5.Aufl.1958) der Patrologie von B.Altaner, zu den ma.Exegeten in F.Stegmüllers bereits genanntem Repertorium Biblicum Medii Aevi,Bd.1-5, Madrid, 1950-55, darüber hinaus zu ma.Theologen überhaupt in den biographischen Artikeln des LThK (Neuauflage seit 1956, bisher 4 Bde) und teilweise der 3.Aufl.der RGG.

57) Die frühen Dokumente finden sich zum großen Teil bei C.Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4.Aufl.,1924; manches auch in Textus antenicaeni ad primatum Romanum spectantes,ed.H.Vogels (= FlorPatr 9), 1927; Denzinger-Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 30.Aufl.,1955; Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum, 7.Aufl.,1929; C.Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, 4.Aufl., 1923. Besprechung aller einschlägigen Texte vor allem bei E.

Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, (nur)Bd.1-2, 1930-33. - Für die späteren Akten siehe besonders Ph.Jaffé (-E.Wattenbach), Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum p.Chr.n.1198, 2.Aufl. Bd 1-2, 1885-88; fortgesetzt von A.Potthast,Regesta Romanorum Pontificum, inde ab anno p.Chr.n.1198 ad a.1304, 2Bde, 1874f. Die ältere Briefsammlung: P.Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum a S.Clemente I usque ad Innocentium III, (nur) Bd 1, 1721 (bis Leo I); für die Zeit von 461-590 ergänzt von A.Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum . . a S.Hilario usque ad Pelagium II, (nur) Bd 1, 1868. Viel Material auch in der Sammlung von Konzilsakten: J.D.Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Bd 1-31, 1759-98 (Neudruck mit Fortsetzung: 60 Bde, 1900ff).

58) Unter den in Bd 218-221 veröffentlichten Indices befindet sich leider kein Bibelstellenregister. Der Index biblicus mit Angabe der wichtigsten im Corpus enthaltenen Kommentare über ganze biblische Bücher oder einzelne Kapitel ist nur ein sehr magerer Ersatz, der Index de viris et mulieribus Novi Testamenti (s.v."Petrus") äußerst ungenau und unvollständig. Für die griechische Reihe der Patrologie existiert ein teilweise sehr brauchbares Hilfsmittel in Th.Hopfners Index locupletissimus, Bd 1-2, 1928-36, der den Inhalt der gesamten Serie, nach Band, Werk, Kapitel und Unterabschnitt aufgeschlüsselt, in laufender Folge kurz beschreibt.

59) Die spärlichen Sachregister, die einzelnen Bänden beigegeben sind,weisen unterschiedlichen Wert auf. Bei den meisten handelt es sich um Abdrucke der notorisch ungenauen Indices der alten Ausgaben, die Migne benutzte.

60) Eine gewisse Hilfe bot, neben Langens reichhaltiger,aber kaum dokumentierter Materialsammlung, der kritische Apparat von A. Nägele (- F.Heyer) zur Ausgabe des Malleus in haeresim Lutheranam von Johann Fabri im CCath 23-26, Hbd 1-2, 1941-52,eines der aufschlußreichsten Werke zur Auslegungsgeschichte unserer Perikope im Streit der Reformationszeit. Fabri schreibt 1524 eine eingehende Widerlegung zu Luthers Propositio XIII de potestate papae von 1519 (WA 2, 188ff), einer Hauptquelle der Lutherschen Exegese unseres Textes, indem er zur Deutung der Stelle Mt 16,18f auf die gesamte ihm bekannte patristische und kanonistische Literatur zurückgreift. Eine große Anzahl bedeutsamer Zitate sind im Apparat der kritischen Ausgabe identifiziert.

61) P.Glorieux, Pour révaloriser Migne. Tables rectificatives = MSR 9, 1952, Cahier supplémentaire. - Der Verf.referiert unter Angabe der Fachliteratur in Tabellenform den neuesten Stand der Echtheitsfrage sämtlicher bei Migne veröffentlichten Schriften in der Reihenfolge der Bände des MSL.

62) Patrologiae Cursus Completus, Series Latina... Supplementum, accurante A.Hamman OFM, Vol.1, 1959. - Das bei Garnier Frères in Paris erscheinende Werk nimmt eine laufende Ergänzung der Lücken im alten Migne durch Abdruck neugefundener oder inzwischen veröffentlichter Stücke, sowie die Berichtigung falscher Angaben und die Nachtragung neuer Literatur im Sinne Glorieux' vor. Schon am Ende des ersten Bandes, der Nachträge zu MSL 1-21 enthält (das auf vier Bde veranschlagte Gesamtwerk soll bis zu Beda führen), findet sich ein guter Elenchus operum et codicum.

63) Außer den meisten at.Büchern sind es im NT besonders Mk, Lk und Apg, die von ihm behandelt wurden. Mit Marginalglossen hat Beda als erster ma.Autor die Väterzitate in seinen Werken zum Teil wenigstens markiert; vgl.W.Laistner - JThS 1933, 350-55.

64) Den Nachweis der Inauthentizität erbrachte in beiden Fällen A.Schönbach, Über einige Bibelkommentare des MAs = SAW 146, 1902-03, S.3ff. - Ps.Beda zu Mt (Stegmüller 1678) stellt ein Exzerpt aus Rabans echtem Kommentar (Stegmüller 7060) dar, der sich seinerseits stark an Claudius von Turin anzulehnen scheint. Der Ps.Beda-Komm.z.Joh (Stegmüller 1680) stellt in Kap.1-12 einen Auszug aus Alkuin (Stegmüller 1096), Kap.13-21 aus Augustin dar. Zur Liste der Mt-Kommentare im MA auch Mangenot = Dictionnaire de la Bible 4, 895.

65) Der bei Migne abgedruckte selbständige Kommentar zu Mt wird von Stegmüller freilich (nach Rivière und Morin) Anselm abgesprochen und Gottfried von Babio zugewiesen; siehe hierzu auch RThAM 1959,50-84. Vgl.aber Glorieux,Tables.

66) Vgl.A.Linsenmeyer, Geschichte der Predigt in Deutschland bis zum Ausgang des 14.Jhs, 1886.

67) In Abaelards kritischem Werk "Sic et Non" sind einige Kapitel den Widersprüchen der Petrusgeschichte gewidmet. Im Aufriß fallen sie in den "historischen" Teil, der nach den spekulativen trinitarischen Problemen die Heilsgeschichte behandelt: Adam, Christi Erdenwandel, die evangelische Geschichte, die Kirche. In diesem Zusammenhang taucht dann Petrus auf: MSL 178,1478ff (= c.93ff).

68) Zu Isidor: B.Altaner, Der Stand der Isidorforschung (= Miscellanea Isidoriana), 1936, 1-32; Ed.Anspach, Das Fortleben Isidors im 7.- 9.Jh (= ibid.),323-56.

69) Zur Comes-Literatur siehe C.Spicq,Esquisse,S.71ff; auch $LThK^2$ 3,7f, und A.Sonter = JThS 1908, 586ff; DACL 9,220-43.

70) Zum neueren Stand der Frage nach der Glossa ordinaria, wonach das Glossenwerk der ordinaria und interlinearis überhaupt ursprünglich eine Einheit gebildet hat und im wesentlichen auf die Laoner Exegeten Anselm und Radulph zurückgeht, vgl.B.Smalley = RThAM 7,1935, 235-62; 8,1936, 24-60; 9,1937, 365-400, und RGG[3] 2,1627f, wo auch Literatur angegeben ist.

71) Wir können hier zur Ergänzung vor allem auf K.Pias Dissertation hinweisen, die in Kap.III, S.169ff, unter dem Stichwort "Quellen Luthers in der Auslegung von Mt 16,18" die Exegese u.a.von Marsilius, Ockham, Ailly, Gerson, Wiclif, Hus, Biel vorführt. Zur politischen Opposition vgl.außerdem S.Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern, 1874; K.Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz'VIII.(= KRA 6-8), 1903; Ders., Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Baiern, I.Analysen, II.Texte, 1911-14. - Joachim v.Fiores Concordia evangeliorum haben wir verglichen: ed.Buonaiuti (= Fonti per la storia d'Italia, 1930); vgl.auch den Mt-Komm.Olivis, unten. - Die exegetischen Werke der Konziliaristen (Ailly, Gerson, Breviscoxa, Jacobus Almaina, auch der Mt-Komm.Johannes Majors/John Mairs von 1518 zu Mt 16,13ff) sind benutzt,soweit sie sich in der großen Ausgabe der Werke Gersons finden: Gersonis opera omnia, ed.E.Du Pin, Bd I-VI, 1706; für Nikolaus von Kues lieferte die Untersuchung von R.Haubst über Nikolaus' Christologie, 1956, eine Reihe von Stellen.

72) B.Alberti Magni...opera omnia; ed.A.Borgnet, Paris,1890-99, nach der alten Ausgabe von Jamny 1651. Für uns kommen die Bde 20-21 (Enarr.in Ev.Mt), 1893f, 22-23 (Enarr.in Ev.Lc), 1894f, und 24 (Enarr.in Ev.Joh), 1899 in Betracht. In der neuen GA des Albertus-Magnus-Instituts sind von den exegetischen Werken erst die Postillenstücke zu Jes, Jer, und Ez erschienen.

73) Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis...opera omnia; ed.Fretté-Maré, Paris, 1871ff. Für uns sind die Bde 16-17 (Catena aurea), 1876, und 19 (Commentaria in Jes,Jer, Thren, Mt und Joh) von Bedeutung.

74) Doctoris seraphici s.Bonaventurae... opera omnia; ed.Quaracchi (Ad claras Aquas), 1882ff. Wir benutzen die Bde 6 (Commentaria in s.scripturam), 1898; 7 (Commentaria in Ev.S.Lc), 1895; 9 (Sermones), 1901.

75) Domini Hugonis Cardinalis Postilla seu divina expositio in altos IV evangeliorum apices, Paris, 1530; die Mt-Erklärung, an die wir uns halten, findet sich im 5.Teilband des Gesamtwerkes.

76) Wir zitieren die Mt-Postille Nikolaus'von Lyra nach einer Straßburger Ausgabe (Hain 10368) o.J.,Ende des 15.Jhs, mit dem Titel Postilla super bibliam cum additionibus Pauli Burgensis, Bd 3, verglichen mit der Standardausgabe des Textus bibliae cum glosa ordinaria, Nic.de Lyra Postilla etc, Bd I-VI, Basel 1506-08 .

77) Johannes de Turrecremata, Quaestiones evangeliorum quam de tempore tam de sanctis, Basel 1480 (Hain 15714).

I. Kapitel A.

1) Etwa Petrus Venerabilis = MSL 199,496.

2) Über die ersten erfolgreichen Bemühungen zur Revision dieser Vorstellung gegen Ende des 18.Jhs vgl. E.v.Dobschütz = ZNW 27, 1928,S.338. - In der katholischen Exegese gilt nach Entscheidungen der Bibelkommission vom 19.6.1911 (Denzinger nr. 2148ff) und 26.6.1912 (Denzinger nr.2164ff) zumindest der "aramäische" Mt offiziell immer noch als das erste Evangelium, wenn auch die Fronten sich inzwischen erheblich gelokkert haben und eine Annäherung an den üblichen protestantischen Standpunkt unverkennbar ist: siehe etwa J.Schmids Mt-Kommentar (= Regensburger NT 1), 31956, 19f.31f. Einzelnes auch bei W.Michaelis, Einleitung in das NT, 21954, 29-31.

3) Augustin, De consensu evangelistarum I 2. Die Abhängigkeit der Synoptiker erklärt Augustin so,daß Mk den Mt, Lk dagegen beide Vorgänger, Mt und Mk benutzt hat.

4) M.L.W.Laistner, Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500-900, 1931, S.247-52.

5) Wichtig ist vor allem Augustins genanntes Werk (oben Anm.3). De cons.II 108f behandelt unsere Stelle mit ihren Parallelen. Siehe auch unten S.160f.

6) Nach Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris,nat.lat.15588, f.91vb gab es offenbar tatsächlich solche Exegeten: "aliqui tamen dicunt, quod forte bis quaesivit hoc a discipulis". Namen sind nicht genannt.

7) Euseb, Demonstr.evang. III 5, 88-95 = GCS Euseb 6, ed.Heikel, 127f. Der gleiche Text auch Theophanie (syr) V 40 = GCS Euseb 3, ed.Gressmann, 246f.

8) Vgl.sein Zitat der einschlägigen Papias-Notiz in KG III, 39,15.

9) Catena aurea (zitiert nach Thomas von Aquin, Opera omnia ed.Fretté, Paris, 1871ff; für uns kommen Bde 16 und 17 in Betracht), z.Mk 8,27ff = 16,572b.

10) Petrus Damiani, Sermo 14 de s.Marco ev. = MSL 144,575ff.

11) Origenes, Mt-Komm.,z.St. (unsere Perikope ist behandelt in Tom. XII 9-14; wir zitieren stets nach der Ausgabe in den GCS Origenes 10, ed.Klostermann, wo außer dem griechischen Text auch die lat.Übersetzung - 6.Jh - abgedruckt ist, die mit Mt 16,13 wieder einsetzt) = Klosterm.105. - Origenes zieht gern synoptische Parallelen heran: vgl.z.B. die aufschlußreiche Stelle über das Messiasgeheimnis Mt 16,20, die in der lat.Überlieferung fehlt = aaO 103.

12) Diese Gründe stehen im Zusammenhang mit dem Schweigegebot: die Jünger, denen bis Ostern noch Schweigen geboten wird, können noch keine volle "Erkenntnis" haben. Ein solch hohes Lob Petri schien Mk und Lk deshalb hier unangebracht.

13) Paschasius Radbertus, Mt-Komm. zu 16,23 = MSL 120,569. Er steht damit gegen die frühe antimarkionitische Polemik bei Irenaeus (Adv.haer.III 13,2), die im Widerspruch zu der Behauptung, nur Paulus besitze die ganze Offenbarung, gerade den Petrus von Mt 16,13ff anführt: auch ihm sei alles offenbart.

14) Vgl.Albert d.Gr.,Mk-Komm.z.8,28 (Langen III,7):"Markus aber übergeht hier die Empfehlung des Petrus und die Gründung der Kirche auf dieses Bekenntnis,weil er wußte,daß dieses vollständig von Mt beschrieben sei".

15) Eine Reihe von Joh-Kommentaren spielt zwar mit keinem Wort auf eine solche Verbindung an, aber die vielen Stellen, an denen - oft kaum bewußt - sich im Zusammenhang mit einer Behandlung von Mt 16,13ff die Erinnerung an Joh 6,68f aufdrängt, lassen die Selbstverständlichkeit dieser Parallele ahnen. Vgl.etwa Abaelard,Serm.23 = MSL 178,527; Petrus Venerabilis,Serm.1 = MSL 199,956; Arnold von Bonnevalle, lib.de card.op.Chr.VII = MSL 199,1651; Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.z.38,5 = MSL 193,1380; Petrus von Blois, Ep.140 = MSL 207,418 u.a.

16) Siehe u.a.Th.Zahn, Das Ev.des Joh (= Komm.z.NT 4), 1908, 365 Anm.14; C.K.Barrett, The Gospel According to St.John, 1955, 253. - Die Vulgata gleicht durch Auslassung des "vivi" , das sich in den meisten griech.Hss.findet, den Wortlaut dem Bekenntnis der Martha in Joh 11,27 an (vgl.auch das Bekenntnis des Nathanael Joh 1,49: "Tu es filius Dei").

17) Bonaventura,Mt-Komm.z.St. (wir zitieren ihn nach der Ausgabe von Quaracchi, Bd 6,18) = 6,338, hat unter den Quaestionen nach der expositio continua die Frage, warum das Bekenntnis von Joh 6 nicht gelobt werde wie das von Mt 16. Er antwortet mit Chrysostomus: "Petrus antwortet hier pro omnibus; weil aber der Glaube des Judas nicht zu loben war, deshalb gab es kein Lob." Man kann daraus schließen, daß nach B.Petrus in Mt 16 nicht pro omnibus sprach; dazu unten.

18) Selbst Augustin, der sich an der entsprechenden Stelle seiner Joh-Traktate (= 28,7,9) nur ganz kurz und ohne Anspielung auf Mt 16 zu Joh 6,68f äußert, betont: "Respondit Petrus pro omnibus, unus pro multis, unitas pro universis".- Mit einer interessanten Anspielung auf Mt 16: Peter von Blois, Epist.140 = MSL 207,418: "Quaerente Domino numquid reliqui vellent abire, Petrus tamquam petra fidei et publicae veritatis assertor, respondens pro omnibus: Domine, inquit, quo ibimus etc."

I. Kapitel A.

19) Vgl.Bonaventura, Mt-Kommz.St. = 6,337; Beda, hom.16 - MSL 94,223.

20) Siehe Smalley, aaO, S.292ff.

21) Für die gottesdienstlichen Lesungen stellte man die entsprechenden Abschnitte des ganzen Kirchenjahres in "Comites" zusammen,die ihrerseits kommentiert wurden (Smaragdus,Expos.comitis = MSL 102,15ff). Die Grundlage für die Anordnung blieb der comes Alkuins. Vgl.Spicq aaO, S.34.

22) Solche der Praxis dienenden Einteilungen sind die alten "Titloi" der griechischen Bibeln (Pamphilus und Chrysostomus für das AT, Evagrius und Andreas von Caesarea für das NT), die ein Auffinden der Stellen erleichterten. Besonders wichtig waren die Canones Eusebs, die schon Hieronymus seiner Vulgatarevision beigegeben hatte, und die eine Synopse im kleinen darstellen.

23) Bereits sehr ausführlich Origenes, Mt-Komm.z.St. = Klosterm. 214f. Der Grundgedanke auch bei Hieronymus,Mt-Komm.z.St., der in diesem Zusammenhang geradezu die Regel aufstellt, die causae dictorum et factorum sollten stets in Zusammenhang gebracht werden. Vgl.ferner Beda bei Zacharias Chrysopolitanus, Unum ex quatuor 3,94 = MSL 186,299, und vor allem Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.St. = MSL 106, 1407.

24) Langtons Kapiteleinteilung hatte freilich zunächst auch den Zweck, die sehr ungleichmäßige Zählung der Titloi durch ein System etwa gleich langer Kapitel zu ersetzen, bei denen aber eine gewisse Einheit des Sujets bestimmend sein sollte. Eine erste weitergehende Untergliederung der Langtonschen Kapitel fand Thomas Gallus (1218); Hugo von St.Cher führte das Teilungssystem nach je 7 kleinen Buchstaben konsequent durch und verbreitete es samt der Langtonschen Zählung durch seine Postillen. Einzelheiten bei Spicq,aaO, S.153ff.

25) Thomas, Opp. 16,292 b.

26) Thomas, Opp. 19,468 b.

27) Außer den alten griechischen Titloi (s.H.v.Soden, Die Schriften des NT..I, 1902-10) etwa auch die wichtige Einteilung des Codex Vaticanus.

28) Origenes, Mt-Komm.z.St.= Klosterm.110.

29) Origenes konnte sich mit dieser Erklärung auf Mk 9,9 stützen (= Mt 17,9). Mit Origenes berührt sich an vielen Punkten die moderne Deutung des Messiasgeheimnisses unter dem Einfluß von W.Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evv., 1901, 115ff.

30) Vgl.Nikolaus von Lyra, Postilla s.Mt z.St. und Thomas, Opp. 19,471.

31) Anselm von Lâon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1394.

32) Johannes Maior, Mt-Komm.z.St. = Du Pin II 1145.

33) In der neueren Forschung ist dies allgemein anerkannt; zwar hat Mt den Petrustadel als Spitze der Perikope (so Mk; vgl.vor allem O.Cullmann, Petrus, 1952, 190ff) ausgeschaltet, aber er gliedert ihn doch bewußt seiner Erzählung vom Petrusbekenntnis an. Eine theologische Deutung dieses Zusammenhangs bei Mt versucht G.Bornkamm vom Kirchengedanken des Evangelisten aus: Enderwartung und Kirche im MtEv (= Festschrift C.H.Dodd),1956, 222-60; bes.S.254ff.

34) Vgl. Tatians Diatessaron: (arab.) ed.Preuschen-Pott, 1926, 135f; im MA die Ev-Harmonie Viktors von Capua = MSL 68, 299 (Mt 16,13-27!).

35) Augustin, Sermo 296 = MSL 38,1353.

36) Auch Christenfeinde bemerkten früh die Paradoxie und nutzten sie polemisch aus: vgl.Porphyrius bei Machrius Magnes, Apocritica III 19 "Entweder war er betrunken,als er Petrus einen Satan nannte, vom Wein überwältigt und Sträfliches redend, oder er malte sich Träume aus, in schlafbefangener Phantasie, wenn er ihn zum Schlüsselbewahrer des Himmelreichs machte".

37) Schon Hieronymus berichtet von solchen Versuchen (Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 124): "Multi putant quod non Petrus correptus sit, sed adversarius spiritus, qui haec dicere apostolo suggerebat". Vgl.als Beispiel etwa Petrus Chrysologus (+ ca 450), Sermo 27: "Als der Herr vom Ruhm seiner Passion sprach, da antwortete er (sc.der Satan) durch Petrus...".

38) Origenes, Mt-Komm.z.St. = Klosterm.117f.

39) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26,124ff.

40) Hieronymus,aaO,: "Mihi hic error apostolicus de pietatis affectu veniens numquam incentivum diaboli videtur".

41) Man unterstützte diesen Grund etwa auch mit dem Argument, Petrus habe sich nicht über Jesu Tod an sich, sondern über die angedeutete Todes<u>art</u> entsetzt (so Petrus von Poitiers, Sent.III 21 = MSL 211, 1094).

I. Kapitel A.

42) Cassiodor, Ps-Komm.z.55,8 = MSL 70,397.

43) Origenes hatte in seinem Mt-Komm. bereits Mt 4,10 verglichen, wo dem Satan selbst nur gesagt ist: "Vade Satana". Der Zusatz "post me" in Mt 16 bestimme also die Wendung in bonam partem, zumal ein "hinter mich" auch sonst stets positiv gebraucht werde (vgl. 2Kö 9,19).- Seine Auslegung ging über Hieronymus in das Bewußtsein fast sämtlicher ma.Ausleger über; selbst Augustin (über dessen spezielle Auffassung s.u.) kann sie bisweilen verwenden: vgl.Enarr.in ps. (34,4) = MSL 36, 328.

44) Das plastische antithetische Begriffspaar praecedere - sequi könnte in diesem Zusammenhang auf Augustin (s.die in Anm.43 zitierte Stelle) zurückgehen; vgl.Remigius v.Auxerre, Ps-Komm.z. 62 = MSL 131,458.

45) Vgl.Cassiodor, Ps-Komm.z.62,9.

46) Origenes, aaO = Klosterm. 117f. - Diese Etymologie trug viel zur Entschärfung der Szene bei; man betont dabei auch gern, daß Petrus im Grunde "unwissend" dem Gottesplan widerstrebt; sein "Fehler" schmilzt so immer weiter zusammen. Vgl.schon Hilarius, De trinit.X 27 = MSL 10, 367 (daneben kennt Hilarius freilich auch andere Deutungen: s.u.Anm.47): "Ei (sc.für Jesus) ob ignorantiae hujus errorem et Satanas Petrus et scandalum est". Besonders deutlich ~~formuliert~~ Bernhard von Clairvaux, Serm. in Cant. 20 = MSL 183, 869: "Non sapienter diligis humanum sequens affectum contra divinum consilium. Et vocavit Satanam eo quod saluti, etsi nesciens, adversaretur, qui Salvatorem mori prohiberet." Auch Beda, Mk-Komm.z.8,30 = MSL 92, 214 (nach Origenes, Hieronymus).

47) Sie scheint sehr früh verbreitet zu sein: vgl.Hilarius,Mt-Komm.z.St. = MSL 9,1011, der an anderer Stelle (s.Anm.46!) noch Satansname und "scandalum" auf Petrus beziehen konnte; Petrus Chrysologus,Sermo 27, u.a. Für Hilarius ist diese Deutung noch eng verbunden mit dem Argument, Jesus nenne neben Petrus den eigentlichen Urheber der falschen Meinung,den Satan, der in Wahrheit den Tadel verdiene. Den sich daraus ergebenden Widerspruch zu Hieronymus, der Petrus allein angeredet wissen will (s.o.Anm.39), benutzt Peter Abaelard in seinem "Sic et Non" = c.94, MSL 178, 1480.

48) Tract.in Ioan. 49,11,8 = MSL 35, 1750.

49) Sermo 232 = MSL 38, 1109.

50) Das von Augustin gern gebrauchte Gegensatzpaar ist wohl aus Rm 3,4 (vgl. Ps 116,11) herausgesponnen. Der Gedankengang ist folgender: "Quid erat Petrus? Homo qui dicit verum" - also

verax; andrerseits aber heißt es: omnis homo mendax. Also ist Petrus verax gleichzeitig mendax! (Sermo 255,6 = MSL 38,1185; ebenso auch Sermo 257 = MSL 38,1194).

51) Die Gegenüberstellung der verschiedenen Elemente von Mt 16,13ff und 20ff findet sich in dieser Weise in Enarr.in ps.(34,14) = MSL 36,337; der zweigesichtige Petrus ist hier Bild des Menschen, der sich bald Gott nähern, ihm ähnlich werden kann (= Mt 16,16), bald von ihm entfernen, ihm unähnlich werden kann (= Mt 16,23). Dieses gleiche Bild verkörpert übrigens auch die Gegenüberstellung des Petrus von Joh 21,15ff mit dem von Mt 26,69ff (= Enarr.in ps (37,17) = MSL 36, 407).

52) Sermo 270,2 = MSL 38, 1239.

53) Sermo 255,6 = MSL 38, 1185.

54) Die Sünde als Beziehungspunkt beider Bezeichnungen im Menschen Petrus betont Tract. in Ioan.aaO (oben Anm.48): Von sich selber ist er Satan wegen der Sünde; von Gott her Beatus, weil hier die Sünde vergeben ist.

55) Daß es an der Wurzel der Paradoxie Beatus - Satanas um die zwei Pole Gott - Mensch geht, ergibt sich auch aus De div.quaest.ad Simplicianum II,q.1,3 = MSL 40,131.

56) Sermo 232 = MSL 38, 1109. - Eine Äußerung wie diese zeigt, wie stark bei Augustin prädestinatianische Gedanken mitspielen, wenn er erklären will, daß sich in dem einen Petrus, in ein und demselben Menschen, beide Pole - beatus und Satanas - nebeneinander finden. Ein Augustinist wie Claudius von Turin (+ ca 827) erklärt dieses Nebeneinander schon viel harmloser, indem er auf die psychologische Struktur des menschlichen Herzens rekurriert: in ihm ist immer beides nebeneinander vorhanden - Böses wie Gutes. Beispiel ist ihm neben Petrus auch Saul, von dem es einmal heißt, er habe einen "prophetischen" Geist, dann wieder, er habe einen "bösen" Geist (quaest.in libr.Reg. = MSL 104, 657).

57) Hom.54 in Mt = MSG 58,534: "Damit dir klar werde, daß er (Petrus) seine früheren Worte nicht aus sich selbst gesprochen hatte, betrachte, wie er in den Dingen, über die ihm nichts geoffenbart war, befangen und unsicher ist". Die "Unwissenheit" Petri in Bezug auf das Leiden Christi, mit der einige Exegeten Petrus entlasten wollen (s.o.Anm.46),scheint gleichfalls zu implizieren, daß Petrus nur eine Teiloffenbarung empfangen hat. Über den Gegensatz zur frühen antimarkionitischen Polemik s.o.Anm.13.

I. Kapitel A.

58) In quat.ev.expos.25 = MSL 167, 1563: Die potestas des Gottesreiches haben Petrus und die Apostel wohl empfangen; die scientia hingegen, wie dies Reich beschaffen sein sollte und wie man zu ihm hingelangt - nämlich gerade durch Leiden!-, war ihnen nicht klar.

59) Vgl.vor allem Paschasius aaO (oben Anm.13); aber auch schon Hieronymus z.St. = MSL 26,124. Weitere Stellen zum futurischen Charakter der Perikope s.u.

I. Kapitel B.

1) Gemeint ist wohl (ohne genauere Lokalisierung) einfach die Paneas, nach A.Alt, Kleine Schriften zur Geschichte Israels II, 1953, 391,ein ehemaliges königliches Domänengebiet,dessen Vorort erst kürzlich (2/1 v.Chr.; vgl.PJ 29, 1933,102f) von Philippus zur Stadt erhoben worden war und damit die Rechte über die Landschaft erhalten hatte. Eine Erinnerung an einen bestimmten Ort dieser Gegend war offenbar nicht vorhanden. Dies ist auf jeden Fall gegen Immisch (= ZNW 17, 1916, 18-26) festzuhalten, der die Bilder des Jesuswortes (Fels, Kirchenbau, Hadespforte) aus dem konkreten Eindruck der Landschaft an der Pansgrotte bei der Stadt erklären will.

2) Belege bei A.Schlatter, Der Evangelist Mt, [2]1933, 502f.

3) Die bei Lk vorangehende Speisung ist bei Bethsaida lokalisiert (Lk 9,10; vgl.dagegen Mk 6,31f.45), und der redaktionelle Anschluß des Petrusbekenntnisses enthält keinerlei Ortsangabe, so daß wohl an die gleiche Gegend gedacht ist. H.Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954, 44f, möchte in der Tilgung des Ortes eine Absicht des Evangelisten sehen.

4) Vgl.bes.K.L.Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, S.216; J.Schniewind, Das Ev.nach Mk (NTD 1), 1930,z.St.; E.Lohmeyer, Das Ev.des Mk, 1937, S.162. - Jülicher (Schriften des NT, S.145) möchte die Ortsangabe sogar lediglich als "nackte Erinnerungstatsache" ansehen.[Die Frage, ob dieses Gespräch in der von Mt wiedergegebenen Form zu denken ist, wird davon noch nicht berührt.] - Scharf dagegen R.Bultmann (ZNW 19, 1919-20),S.169: Mk 8,27a gehöre noch zur vorhergehenden Perikope,die mit einer ähnlichen Ortsangabe eingeleitet wurde (8,22); erst Mk habe sie durch die Regiebemerkung "unterwegs" mit 28ff verbunden.-[ ]

5) Nach Mt ist hier der Wendepunkt in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu erreicht: Mt 16,21 ist zum ersten Mal vom Leidensweg die Rede; der Evangelist gibt ihm schon hier das "geographische Motto": nach Jerusalem, und markiert damit bewußt schärfer als Mk, der dieses Motto erst in 10,32 einführt, den Einschnitt. Man wird also in der Ortsangabe Mt 16,13 keineswegs eine mehr oder weniger gedankenlose Übernahme eines Rahmenmotivs aus Mk erblicken dürfen. - Die weiteren geographischen Stationen,die der Evangelist angibt, führen alle auf Jerusalem zu: Wieder in Galiläa (17,22), in Kapernaum (17,24), im jüdischen Ostjordanland (19,1).

6) Im Zusammenhang mit unserer Perikope betont dies schon Beda mit Nachdruck = Hom.16 = MSL 94, 219ff. Vgl. auch unten S.43ff.

7) Isidor, Origenes (= Etymologiae), ed.W.M.Lindsay, II 1911.

8) Hieronymus' Kommentare bildeten für den ma.Exegeten die Hauptfundgrube für alles archäologische und philologische Material. Speziell für topographische Angaben wurde seine (freie) Übertragung des "Onomastikon" Eusebs (Alphabet biblischer Ortsnamen mit kurzen Notizen) von größter Bedeutung: De situ et nominibus locorum hebraicorum, hg.zusammen mit dem Urtext von E.Klostermann = GCS 11,1, 1904; für die biblische und frühchristliche Chronologie im MA seine Übertragung des 2. Teils des Eusebschen Chronikon, hg.zusammen mit Eusebs Text von R.Helm = GCS 24.und 34.

9) An Texten aus Josephus, der Euseb vielfach als Quelle diente, kommen in Frage: Ant.15,10,3; 18,2,1; 20,9,4; Bell.Jud.1, 21,3; 2,9,1; 3,9,7; 3,10,7.

10) Hugo von St.Cher, Postille z.St. f.52[va].

11) In Wahrheit ist Paneas - abgeleitet von der Bezeichnung einer dem Pan geheiligten Grotte im Felsen oberhalb der Stadt (Paneion; zur Topographie vgl. G.Dalman, Orte und Wege Jesu, [3]1924) - der ursprüngliche hellenistische Name, der nach kurzem Zwischenspiel (Caesarea Philippi: 1.Jh n.Chr.; Neronias: Ende 1.Jh) bald wieder zur Herrschaft gelangte und bis heute fortbesteht (arab.: banjas).
Schon bei Euseb trägt die Stadt wieder ausschließlich diesen Namen. Siehe zum ganzen PW 18,3, 1949, 594ff.

12) Es handelt sich um den Herodier Philippus (4 v.Chr. bis 34 n.Chr.), einen Sohn Herodes' d.Gr. und Stiefbruder des Herodes Antipas (4 v.Chr. bis 39 n.Chr.).

13) Das Mißverständnis, der Ausbau der Stadt unter Philippus gehöre in die Zeit des Tiberius (14 - 37 n.Chr.), das noch heute in vielen Kommentaren erscheint, ist auf eine Ungenauig-

keit bei Josephus zurückzuführen (Bell.jud.2,9,1; dagegen richtig Ant.18,2,1ff), die Euseb übernahm und verbreitete. Vgl.E.Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, [4]1907, 217 Anm.524.

14) Philippus gründete freilich den Ort nicht, sondern baute ihn zur Residenz aus und erhob ihn zur Stadt. Zur Geschichte vgl.Schürer, aaO, S.204-208.

15) Diese heißt im MA meist "Caesarea Palaestinae". Man weiß, daß dort früher Stratonsturm stand (Josephus,Ant.15,9,6 u.ö.) und daß die Corneliusgeschichte von Apg 10 dort spielt. Thomas,der in seinen historischen Angaben oft ungenau ist, verwechselt die beiden, wenn er das Caesarea am Meer als "Traconis" bezeichnet (Mt-Komm.z.St. =Opp.19, 171a); die Trachonitis gehörte gerade zum Tetrarchat des Philippus (Josephus,Ant.17,9ff).

16) In der Tat hat der Jordan mehrere Quellflüsse, freilich drei, nicht zwei (vgl.Guthe, RE[3] 14, 573). Josephus unterscheidet von dem bei Paneas entspringenden Arm den "Kleinen Jorden" (Bell.jud.4,1,1; Ant.5,3,1), bei dessen Quelle am Fuße des Libanon die Daniter einst ihre Stadt Dan an der Stelle des alten Lais gründeten (Ri 18). Der an der Etymologie des Jordannamens interessierte Hieronymus vermengt diese Notiz mit den Angaben über die andere Jordanquelle bei Paneas. Die Verwirrung wird dadurch nicht besser, daß er an anderer Stelle behauptet (nach Hugo von St.Cher u.a.), der Fluß heiße Jor, die Stadt Dan, woraus sich der Name des späteren Hauptflusses erkläre: Jor Danis!

17) Wie wenig konkrete geographische Vorstellung vorhanden war, zeigt etwa die Angabe Petrus Comestors (Hist.schol.,c.85 = MSL 198, 1580), der die Vereinigung der Quellflüsse zum Jordan nach "Kedar am Gilboagebirge" versetzt.

18) Vgl.Josephus, Vita 11 (Bell.jud.3,9,7; 7,2,1).

19) Sehr konkret Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20,634: "Et erat civitas ad quam tributum censicapitis deferebatur,pro quo descriptus erat universus orbis ab Augusto Caesare". Vgl.ferner Radulph ardens,Serm.23 = MSL 155, 1388; Haymo von Auxerre, Hom.3 = MSL 118, 760.

20) Über die ma.Schicksale der Stadt siehe Gildemeister = ZDPV 10, 1887, 188f, und vor allem van Berchem, Le château de Bâniâs et ses inscriptions = JA 8e sér.12, 1888, 440-470.

21) Frühestes ausführliches Zeugnis der Pilgerfahrten zum Heiligen Land, die unter Konstantin und Helena ihren Anfang genommen haben mögen, ist ein Itinerarium a Burgidala Hierusalem usque von 333. Vgl.B.Altaner [2]1950, 193f.

22) Ein Zeugnis für ihre Existenz findet sich in einem Brief des lat.Patriarchen Amalrich an König Ludwig VII. von Frankreich (1137-80) = MSL 155, 1267: In seinem Patriarchat liege an der Stelle des früheren Caesarea Philippi eine kleine Kirche; hier habe Petrus sein Bekenntnis abgelegt und die Schlüssel empfangen. In der rauhen Gegend sei das Kirchlein freilich recht verfallen und solle jetzt mit des Königs Hilfe wieder aufgebaut werden. Vgl. aber Kopp = LThK[2] 2,963 s.v. "Diese Szene wurde nie lokalisiert".

23) Auch die Itinerarien,von denen man noch am ehesten einen originellen Beitrag zur biblischen Topographie und Archäologie erwarten könnte, stützen sich weitgehend auf bereits anerkannte Autoritäten. Für die wichtige Peregrinatio der Aetheria (zur Datierung vgl.die Ausgabe in den Sources Chrétiennes 21, ed. H.Petré, S.16: um 400) hat Ziegler bereits die Benutzung der hieronymianischen Bearbeitung des Onomastikon nachgewiesen (= Bibl, 1931, 70-84).

24) Teile des Josephus waren zwar schon seit Jhen im Westen verfügbar; schon Cassiodor (+ um 583) hatte die Antiquitäten ins Lateinische übersetzt (vgl.Smalley,aaO, S.30). Eine direkte Kenntnis zeigt sich etwa an unserer Stelle bei den Autoren, die neben den Angaben aus Hieronymus auch die dort fehlende Geschichte von der "Entdeckung" der eigentlichen Jordanquelle im See Phiala bei Caesarea Philippi erzählen (= Jos.,Bell.jud.1o,3,7). Aber die Ansätze eines Quellenstudiums blieben stark überlagert von der Autorität des Hieronymus: so etwa bei Petrus Comestor aaO (oben Anm.17), Hugo von St.Cher (aaO, oben Anm.10). Erst bei Nikolaus von Lyra, Postille z.St.,sind unter ausdrücklicher Berufung auf Josephus einige Irrtümer des Hieronymus ausgemerzt: Tiberius verschwindet, ebenso die kuriose Etymologie des Jordan. Die Verwechslung mit der Quelle bei Dan hingegen, die sich bereits bei Hieronymus fand (Ez-Komm.zu 48,18) und später weit verbreitet scheint (Stellen aus der christlichen, aber auch aus der talmudischen Literatur in PW 18,3, 1949, Sp.600) - dazu ist noch das alte Lais mit Lachis verwechselt! -, blieb zunächst unausrottbar.

25) So Chrysostomus, Hom.54 in Mt = MSG 58, 534, im MA auch verbreitet durch die Catena aurea z.St. = Thomas, Opp.16,292b.

I. Kapitel B.

26) Gottfried von Admont, Hom.24 - MSL 174,732f.

27) Haymo von Auxerre, Hom.3 de ss.ap.Petro et Paulo = MSL 118, 760; Radulph ardens, Sermo 23 = MSL 155, 1388f; Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = aaO,oben Anm.19.

28) Besonders Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = aaO,oben Anm.19: In partes Caesareae - nicht tief hinein, denn dort wohnten Heiden, und er hatte ja gesagt:'Geht nicht den Weg der Heiden'! (Mt 10,5). Und doch wurde dadurch,daß er das Heidengebiet streifte, das Heil der Heiden präfiguriert (Joh 7, 35; Jes 49,6). Vgl. auch Nikolaus von Lyra,Postille z.St.

29) Gerhoh von Reichersberg, Expos.in ps 64 (liber de corruptu status eccl.), 25 = MSL 194, 24.

30) Diese abwegige Etymologie findet sich auch sonst,z.B. Radulph aaO,oben Anm.19.

31) Gottfried von Admont,Hom.24 = MSL 174,732f.

I. Kapitel C.

1) E.Lohmeyer, Das MkEv, 162.

2) Lohmeyer aaO.

3) Auch in Mt 17,25 (Sondergut) beginnt das Jüngergespräch über die Tempelsteuer mit einer Frage Jesu; ebenso das Pharisäergespräch über den Messias Mt 22,41ff.

4) Vgl. dazu O.Cullmann, Petrus, 193ff.

5) So auch R.Bultmann, ZNW 19, 1919-20, 172, der die Frage von Mt 16,13 mit ihrer Antwort rundweg als "Konstruktion" bezeichnet.

6) Othlo von St.Emmeram (+ um 1070), Lib.de cursu spirituali 16 = MSL 146, 196.

7) Unsere Verse mit ihrem Gegensatz Menschensohn - Gottessohn schienen besonders geeignet, diese These vom pädagogischen

Zweck aller Taten und Worte des irdischen Jesus zu unterbauen. Vgl. außer der genannten Othlostelle auch den unten Anm.22 zitierten Beda-Text. Nikolaus von Kues (+ 1464), der das pädagogische Moment bei der Betrachtung des irdischen Werkes Christi stark in den Vordergrund rückt, benutzt sie ebenfalls in diesem Zusammenhang: Sermo 154 = Vat.lat.1245, f.62rb (nach R.Haubst,aaO, 196).

8) Fast jeder Ausleger der Verse 13ff im MA hält es für nötig, diese "selbstverständliche" Voraussetzung zu machen. Auch hier war es Hieronymus (Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 120), der die Formel ("non ignorans", "non nesciens") zur Verfügung stellte. Im Anfang des 5.Jhs erscheint sie bereits bei Maximus von Turin (+ vor 423; vgl.A.Mutzenbecher = SE 6, 1954, 370-72), Hom.113 = MSL 57, 517f. Vgl.aber schon Origenes, wenn der Schluß eines Katenenfragments z.St. (GCS Origenes 12, ed.Klosterm., S.149 und 344) echt ist: "Er fragt aber nicht, ohne zu wissen".

9) Schon bei Hieronymus schließt sich an das "non ignorans" der Hinweis auf die Belohnung des Bekenntnisses (gedacht ist an die Schlüsselgewalt) als Zweck der Fragen Jesu an: non ignorans sed ut digna mercede confessionem remuneret eorum. In ähnlicher Form überall im MA.- Für Albert d.Gr. Lk-Komm.zu 9,20 = Opp.22, 638a, ist Mt 16,13ff (= Lk 9,18ff) in diesem Zusammenhang Belegstelle für das Examen fidei der Bischöfe: "Diese Stelle lieferte die Begründung für die Examinatio der Bischöfe vor ihrer Ordination; denn Christus examinierte die Apostel über ihr Bekenntnis zu ihm. Es darf keiner Bischof sein, der den wahren und genügenden Glauben samt Bekenntnis nicht hat."

10) Vgl.etwa Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 634ab: "..ut confessio fidei dignam acciperet fundamentum" (in Abänderung der zitierten Belohnungsformel des Hieronymus!); Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15588 f.91vb: "..ut per responsionem sollempnem eorum fides fieret stabilior"; Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "..ut eorum fidei confessione convenientibus solidarentur in fide".

11) "Confirmaturus autem in fide discipulos prius opiniones et errores aliorum a mentibus eorum voluit removere": Anselm von Laon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162,1394 als "Glossa" zitiert in der Catena aurea = Thomas Opp. 16,292b. Die Glossa ord. hat jedoch nur einen ähnlichen Gedankengang: "Ideo vult exponi errores eorum, ut eis repulsis discipuli veritatem proferant, non ex vulgi opinione, sed ex Domini revelatione" (= MSL 114,141).

12) E.Lohmeyer, Das MkEv, 162.

13) Ausnahmen bilden unter den griech.Hss.nur die Codd.ℵ und B; daneben freilich auch die koptische, ein Teil der syrischen (sy^{pal}), die aethiopische, arabische, persische Überlieferung u.a.

14) Adv.haer.III 18,4, ed.Sagnard (SC 34), S.318. Auch in der Schrift des Arianers Maximin, Contra Ambros.78 (s.u.S.99 Anm.64), wo auch sonst der Text auffällig abweicht. Liegt hier vielleicht eine spezifisch arianische Textform vor?

15) Hilarius baute auf diese Textform seinen Beweis, daß schon in der ersten Frage Jesu (Mt 16,13) eine Aussage über beide Naturen enthalten sei: me = göttliche, filium hominis = menschliche Natur (Mt-Komm.z.St. = MSL 9, 1009): "Dominus enim dixerat: quem me homines esse dicunt, filium hominis? Et certe filium hominis contemplatio corporis praeferebat, sed addendo: quem me esse dicunt?, significavit praeter id quod in se videbatur esse aliud sentiendum....occultum erat, de quo quaerebatur, in quod se credentium fides debebat extendere". Dieser Gedankengang - Jesus will, wie seine Fragen zeigen, mehr hören, als was rein äußerlich an ihm zu erkennen ist - wurde im MA zwar gern aufgenommen (s.u.), konnte sich aber nicht mehr auf den Beweisgang des Hilarius stützen (vgl.etwa Zacharias Chrysopolitanus, Unum ex quat.3, 90 = MSL 186,1009; die interessante Lösung Alberts d.Gr.s.u. Anm.27).

16) Eine Stelle bei Beda (= Ps.Raban), Expos.in prov III 25 = MSL 111, 760, wo vielleicht direkte Beziehung auf Hilarius vorliegen könnte: "Denique celans verbi aeternitatem et praetendens carnis infirmitatem ait: quem me dicunt homines esse, filium hominis".

17) Vgl.dazu die Ausführungen bei O.Cullmann, Christologie,154ff.

18) Christian von Stavelot, MT-Komm.z.St.= MSL 106, 1395.

19) Petrus Comestor, Hist.schol. (hist.ev.) 85 = MSL 198, 1580f; ähnlich auch Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 620 (= 15269) f.62[ra]: "...solus Christus est filius hominis; alii filii hominum, Adam filius terre".

20) Heute wird vielfach behauptet, es handle sich hier um eine "abgeschliffene Selbstbezeichnung" Jesu im Munde des Evangelisten (Klostermann, Michaelis); dagegen hat Vögtle = BZ NF1, 1958, 260ff den bewußten theologischen Akzent der Bezeichnung betont.

21) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 119.

22) Sehr schön Beda, Hom.16 = MSL 94, 220: "Der Herr selbst bekennt die humilitas assumptae humanitatis, der Jünger weist auf die excellentia divinae aeternitatis." Wenn Jesus selbst viel häufiger "Menschensohn" sage, so wolle er an seinen Abstieg erinnern; wir müssen dann von uns aus um so mehr seinen Aufstieg, seine Erhabenheit preisen.

23) Vgl. etwa Haymo von Auxerre, Hom.3 = MSL 118, 760; breit und mit volkstümlich moralischen Bildern Radulph ardens, Sermo

23 = MSL 155, 1389: Jesu Beispiel trifft unsern Hochmut, die wir gern unsere geringen Eltern verschweigen, sind sie aber reich, uns ihrer stets erinnern! Das Maultier im Sprichwort schämt sich, den Esel als seinen Vater zu nennen, nennt aber das Roß als Großvater! - Thomas verweist auf Mt 11,29 (Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 471).

24) Vgl. die oben,Anm.22 zitierte Beda-Stelle, in der bereits die Gegenüberstellung zur excellentia deitatis vollzogen ist; sehr ähnlich: Glossa ordinaria z.St. = MSL 114, 141: "Dominus de se humilitatem humanitatis profiteretur,discipuli deitatem intelligunt." In dieser Form auch später häufig: vgl.Petrus Comestor, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 14434 f.14rb, und eine ältere Stelle: Fulgentius von Ruspe (?), Epist.17, 11 = MSL 65, 463f.

25) Alkuin, Joh-Komm.z.1,51 = MSL 100, 765 (= Ps.Beda MSL 92, 656).

26) Vgl.Beda, Prov-Komm.III 25 = MSL 91, 1011 (= Ps.Raban MSL 111, 760).

27) Auf Grund dieser Überlegung fand Albert d.Gr. auch im Vulgata-Text des Verses 13 beide Naturen Christi angedeutet: vom "Menschensohn" (= menschliche Natur) unterscheidet er das Fragepronomen "quem" (= göttliche Natur) und interpretiert: Jesus fragt bereits hier nach seiner doppelten Natur; er will wissen, was sie über den, den sie mit den Sinnen erfassen, aus seinen Werken sagen können. - Über Hilarius, der von einer anderen Textgrundlage zum gleichen Schluß kam,s.o.S.45 Anm.15.

28) Vgl.die zitierte wichtige Hilarius-Stelle (oben Anm.15); im Anschluß an Hilarius Thomas, Mt-Komm.z.St.= Opp.19, 471; Catena aurea z.St. = Opp.16, 293; fälschlich als Ambrosius-Zitat bei Johannes von La Rochelle, Mt-Komm. z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125rb. - Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 557 mit deutlich antiarianischer Spitze.

29) Beda, Prov-Komm.aaO,oben Anm.26; vgl.Salonius von Genf = MSL 172, 325.

30) Bisweilen wird hierbei betont, daß Jesus durch seine Frage ja nicht seine Menschlichkeit zugunsten der göttlichen Natur geleugnet haben wollte, sondern ergänzt: Vgl.etwa Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 557f: Nec hominem qui loquebatur cum eo denegavit esse hominem, quem cernebat esse praesentem, et tamen ultra sine dilatione quam ullus eorum confitebatur...".

I. Kapitel C.

31) Origenes, Mt-Komm.z.St. = Klosterm.82.

32) Vgl. E.Lohmeyer, Das MkEv 162.

33) Zunächst bezeichnet das Wort in den Evv. zwar einfach die Volksmenge als den "namenlosen Hintergrund für Jesu Wirken" (R.Meyer, ThWNT 5, 586); bei Lk jedoch ist der Gegensatz zum λαός, und damit die negative Tendenz offenkundig (R.Meyer, ThWNT 4, 52).

34) Mit der einprägsamen Antithese homines - dii, carnales - spirituales, die Hieronymus auf Volk und Jünger an unserer Stelle bezog (s.u.) verbreitete sich diese Ansicht und blieb das ganze MA hindurch die herrschende; sehr deutlich bei Paschasius,aaO,oben Anm.28.

35) Vgl.O.Cullmann, Christologie, 5f.

36) Chrysostomus, Hom.54 in Mt = MSG 58, 534: im MA mehrfach aufgenommen und u.a.verbreitet durch die Catena aurea z.St. (oben, I.Kapitel A, Anm.9).

37) Der Ausdruck findet sich bei Thomas, Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 471: " Sic in reverentia ab extraneis Christus habebatur, a Judaeis vero blasphemabatur". Er bezeichnet wohl kaum,wie die Antithese vermuten lassen könnte, Nichtjuden oder Heiden, sondern präzis Leute außerhalb des Judenkreises, Nichtzeugen der Taten Jesu; "Judaei" dürfte dann für die verblendeten Pharisäer und Schriftgelehrten in eben dem abwertenden Sinne stehen, den wir schon bei Origenes fanden.

38) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,635b.

39) Vgl.Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15588 f.91 vb: "...ex aliqua tamen similitudine christi ad illorum facta ¹potuerunt marg.¹ illae opiniones surgere".

40) Daß Jesus und der Täufer eine gewisse physische Ähnlichkeit besessen hätten, behauptet Origenes, Joh-Komm.VI 30 = MSG 14, 285; jedoch dürfte diese Notiz kaum auf sichere Tradition zurückgehen, da sie sonst nirgends bezeugt ist.

41) Meist ist der Wortlaut dieses Hinweises aus Hieronymus übernommen, da er sich auch in dieser Form in der Glossa ordinaria fand (s.u.S.52 Anm.67).

42) Petrus Comestor, Hist.schol.(ev.) 85 = aaO (oben S.46 Anm.19); ähnlich auch Mt-Komm.z.St. = aaO (oben S. 46 Anm.19).

43) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp. 20, 635a.

44) Herrich von Autun im Homiliar des Paulus Diaconus, Hom.26 de ss. = MSL 95, 1479.

45) Siehe dazu unten Anm.55.

46) Nikolaus von Lyra, Postille z.St.

47) Herrich von Autun, Hom.26 de ss. = aaO (oben Anm.44); Paschasius,Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 557.

48) Origenes, Mt-Komm.z.St. = Klosterm.81.

49) Viktorin von Pettau (+ 304) behauptet freilich in seinem Apk-Komm.z.11,3ff = MSL 5, 334, daß Jeremia neben Jesaja zu den Vorläufern des Messias gehöre und wie Elia entrückt worden sei. Diese Notiz setzt aber wohl Mt 16,14 als Quelle voraus; die messianische Zusammenstellung mit Jesaja berührt sich außerdem mit der apokryphen (christlichen) Tradition des 5.Esra (= 4.Esra 2,18). - Nach J.Jeremias (ThWNT 3, 220f) kommt Jeremia an unserer Stelle überhaupt keine spezielle eschatologische Funktion zu; er stand nach spätjüdischer Tradition (b.BB 14b bar) lediglich als erster im Kanon der jüngeren Propheten, so daß der Ausdruck "Jeremia oder einer der Propheten" ganz einfach die Kette der jüngeren (Schrift-) Propheten meine.

50) Petrus Comestor, Hist.schol. = aaO,oben S.46 Anm.19, 1581.- Von dieser Stelle aus wohl auch der allgemeine Hinweis auf die "Heiligkeit" seines Lebens; vgl. etwa Herrich von Autun, Hom.de ss. = aaO,oben Anm.44. Auch Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 635b, zitiert die "Heiligkeit von Mutterleibe" Jer 1,5 als Vergleichspunkt und meint hinsichtlich dieses Zuges bei Jesus: "... haec maxime dixerunt propter mirabilia quae audiverunt de infantia, nativitate et pueritia ipsius".

51) Die christologische Deutung von Jer 1,10, die schon Origenes an dieser Stelle gibt (= Klosterm.81f), ist wichtig vor allem im Gegensatz zur späteren päpstlichen Deutung, die hierin eine Amtseinsetzung Petri und des Papstes vorgebildet fand (s.u.); sie ist aufgenommen etwa bei Paschasius (Mt-Komm.z.St. = aaO,oben I.Kapitel A, Anm.13) und erscheint auch in der Catena aurea z.St. = Thomas Opp. 16, 293 a/b.

52) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp. 20, 635a.

53) Nikolaus von Lyra, Postille z.St. = aaO,oben S.32 Anm.30.

54) Der Ausdruck bei Origenes aaO,oben Anm.51.

55) Nikolaus von Lyra, Postille z.St. = aaO,oben S.32 Anm.30: "Aut unum ex prophetis antiquis sanctis secundum quod habetur luc.IX, ubi habetur sic quod propheta unus de prioribus surrexit". Nikolaus schließt daran noch eine ausführliche Erörterung, wie dieser Glaube zu erklären sei: es sei Volksmeinung gewesen, daß ein Mensch in seiner Auferstehung viel größere Taten vollbringe als zu Lebzeiten; und da Jesus Größeres tat als die alten Propheten, wurde er einfach als auferstandener alter Prophet angesehen. Vgl.auch oben Anm.45.

56) Vgl.Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp. 20, 635. - Petrus Comestor, Hist.schol. (ev.) 85 = MSL 198, 1581, und Mt-Komm. z.St. = Paris nat.lat.620 f.62[ra], gibt eine spezielle Deutung ihrer Zusammengehörigkeit als "Typen Christi": Mit ihrem Durchgang durch den Jordan (2Kön 2) präfigurierten sie die Taufe, die ja schon bei Johannes dem Täufer das tertium comparationis gebildet hatte. Zum Motiv der Durchschreitung des Jordans als Taufsymbol vgl. F.J.Dölger, Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe = AuC 2, 1930, 70-79.

57) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp. 20, 635a: "Vel dicatur aliter et melius quod unus ex prophetis dicitur formaliter accipiendo unicum ex prophetis, hoc est singularis: Dt 18,15; Joh.6,14; Lk 24,19."

58) Das seltsame, aber eindrückliche Bild unter Hinweis auf Mt 16,13ff bei Ps.Philipp von Harvengt, Moral.in cant.VII = MSL 203, 575, im Anschluß an Hhld 1,7.

59) Martin von Léon, Sermo IV in nat.Dom. = MSL 208, 162, im Anschluß an Hiob 28,17 und die Moralia Gregors z.St. = MSL 76,85f.

60) Chrysostomus, Hom.54 in Mt = MSG 58,534.

61) Vgl.oben S.48 Anm.30. - Unter besonderer Betonung des Zusammenhangs mit den Fragen Jesu in Mt 16,13 und 15 Bernhard von Clairvaux, der im übrigen scharf zwischen "fleischlichen" Menschen und "geistlichen" Jüngern an unserer Stelle unterscheidet: Tract.de grad.humil. 3 = MSL 182, 947: Petrus hat Jesu Frage richtig verstanden. Auf das "me" antwortet er "Tu" - "Du bist, nicht Jesus der Jungfrauensohn, sondern Christus der Gottessohn". Er hätte auch sonst die Wahrheit gesagt, aber hier hat er klug die Meinung des Fragenden erfaßt und competenter proprieque auf die spezielle Frage geantwortet.

62) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20,635.

63) Bernhard von Clairvaux, Epist.42 = MSL 182, 810.

64) So erklärt Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,634b, die "homines" von V.13: Sie heißen 'Menschen',weil sie als rationale Wesen eben durch ihre ratio aus seinen Werken mehr hätten schließen können, als sie es taten.

65) Origenes (s.o. I.Kapitel A,Anm.11), 81ff.

66) Ambrosius hatte im Lk-Komm. VI 96 = CSEL 32,4,274 ausführlich im Spiritalsinn über die Frage: weshalb Elia, Jeremia, Johannes der Täufer? gehandelt und herausgestellt, daß Christus mit diesen Titeln zu gering bezeichnet war: er wird nicht wie Elia zum Himmel gerissen, sondern kommt von dort; er wird nicht geheiligt, sondern heiligt; er betet nicht an wie Johannes, sondern er wird angebetet!

67) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 120: "...miror quosdam interpretes causas errorum inquirere singulorum et disputationem longissimam texere, quare Dominum nostrum Jesum Christum alii Ioannem putaverunt, alii Eliam, alii Jeremiam aut unum ex prophetis, cum sic potuerint errare in Elia et Jeremia, quomodo Herodes erravit in Ioanne dicens: Quem ego decollavi etc (Mk 6,16)". Diese Notiz wird - freilich meist ohne die polemische Einleitung - oft im MA zitiert, fand auch Aufnahme in die Glossa ordinaria z.St. = MSL 114, 141 und die Catena aurea = Thomas, Opp.16,293.

68) Haymo von Auxerre, Hom.3 = MSL 118, 760 (Ps.Haymo von Halberstadt) findet den Grund des Irrtums in dem heidnischen Aberglauben "aliquem magnum virum post mortem suum spiritum dare posse cui vellet".

69) Bonaventura, Lk-Komm. IX 32 = Opp.7, 226.

70) Radulph ardens, Sermo 23 = MSL 155,1389.

71) Gottfried von Admont,Hom.24 = MSL 174, 734.

72) Ein gutes Beispiel bietet Bruno von Segni, Mt-Komm. z. St. = MSL 165, 212: "Stultissimus populus, qui nunc Ioannem Christum, nunc Christum Ioannem esse putabat! Stultissimus, inquam, qui dum videt prophetas, eos persequitur et vituperat,post mortem vero eos veneratur et monumenta eis aedificat, neque tales ulterius nasci posse arbitrantur, quales illi fuerant quos ipsi occiderant...".

73) Origenes, Mt-Komm.z.St. = Klosterm.80ff; im MA immer wieder aufgenommen, auch verbreitet durch die Catena aurea = Thomas, Opp. 16, 293a. Vgl.ferner etwa Thomas,Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 470; Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15588 f.91vb; Johannes Maior, Mt-Komm.z.St. = Du Pin II 1146 u.a.

74) Diese Prälaten - Anwendung schon im lat.Origenes (6.Jh) neben der bereits genannten allgemeinen: Origenes = Klosterm. 81. In dieser Form war die moralische Anwendung des Origenes vor allem verbreitet. Vgl. zu den in Anm.73 genannten Stellen etwa noch Herrich von Autun (aaO,oben S.50 Anm.44); auch Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 636a.

75) Hugo von St.Cher, Postille zur St.,f.52va, der diese Deutung vertritt, schließt eine seltsame "Ätiologie" an: Neben 1Petr 3,15 verweist er auf Mal 2,7: Labia sacerdotis custodiunt scientiam, und erklärt: "Deshalb hat auch die Bischofsmütze zwei 'Zungen', daß der Bischof beide Testamente, Altes und Neues, kennt"!

76) Gerhoh von Reichersberg,Ps-Komm.z. 52,6 = MSL 193, 1633.

77) Haymo von Auxerre, Hom.3 = MSL 118,760.

78) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125rb; Bonaventura, Lk-Komm.z. 9,33 = Opp.7,226.

79) Bonaventura,aaO,oben, Anm.78.

80) Gerhoh von Reichersberg, aaO,oben, Anm.76.

81) Chrysostomus, Hom.54 in Mt = MSG 58, 534; aufgenommen in die Catena aurea z.St. = Thomas Opp. 16, 293b, vgl. Opp.19, 472; sehr klar auch Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "Si alii errant opinando falsa de me, vos tamen non debet errare,qui tamdiu mecum fuistis, et meam doctrinam frequenter audivistis et miracula tanta vidistis".

82) Vgl. vor allem Nikolaus von Kues (Docta ignorantia III 4; Predigten), der dabei auf Hilarius und Ps.Dionysius zurückgreift. Dazu R.Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, 1956, 193.196.198ff.

83) Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15588 f.91vb: "...ut pateret, quanto altius et verius sentiebant de eo prae ceteris".

84) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,636a: "...quaerit de persona in humana natura apparente et existente".

85) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = aaO,(oben Anm.78).

86)"Supra homines erant apostoli..": Zacharias Chrysopolitanus, Unum ex quat. 3, 90 = MSL 186,285 unter Berufung auf Beda (z.B.Hom.16 = MSL 94, 220). Claudius von Turin, Hhld-Komm., Proömium = MSL 79,474 (=Ps.Gregor d.Gr.) stützt sein "esse eos super homines faciebat" nicht mit Ps 81,6 (s.u.), sondern mit 2Kor 5,17!

87) Hieronymus,Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 119. - Die Psalm-Stelle spielt bereits bei Irenaeus eine besondere Rolle im Zusammenhang seiner "Vergottungstheorie". Wer Gott schaut, ist "ein Gott" (vgl.Adv.haer.III 19; IV 38,4); A.Gilg, Der Weg der altkirchlichen Christologie, S.121. Offensichtlich steht Joh 10,35 im Hintergrund, wo Jesus selbst den Ausdruck "Götter" für die at. Frommen braucht (vgl. Augustin, Tract. in Ioan.48,9).

88) In fast allen wichtigen ma.Kommentaren ist diese Wendung in irgendeiner Form verarbeitet: so bei Beda, Raban, in den Glossen, in der Catena aurea, bei den Postillatoren.

89) Haymo von Auxerre, Hom.3 = MSL 118,760: Die Jünger können nach Ps 81 (Zitat!) "ad imitationem veri Dei quodammodo deos vocari".

90) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,637b: "...ut filios hominum reduceret ad deitatis participationem (Zitat Joh 10,35; Ps 81,6)".

91) In dieser Kurzform oft in den Scholienkommentaren.

92) Vgl.Honorius von Autun, Ps-Komm.z.St. = MSL 194, 506 (Ps.Gerhoh): "Dii estis et filii Excelsi omnes. Hunc sensum aliis verbis expressit dicens: Joh 20,23. Peccata namque dimittere est officium Dei". - Sehr prägnant auch Balduin von Canterbury, Exhortatio ad Sacerdotes = MSL 204 532: "In hac autem potestate (gemeint die Sündennachlaßgewalt nach Joh 20,23) vestra Deus repraesentatur in terra a vobis, qui repraesentatione unius veri Dei dii nuncupamini et dii estis, ut per vestrum ministerium Deus semper praesens sit quaerentibus eum..".

93) Zu den wenigen Stellen, die von der Polemik oft zu stark aufgebauscht worden sind, vgl.H.Finke = RQ,Suppl.4,1896, 44-46.

94) Bei Bernhard von Clairvaux, De consid. = MSL 182,788 B und Petrus von Blois, Epist.144 ad Coel.pap.III. ist der Charakter des Bildwortes noch durchaus gewahrt: "Deus Pharaonis" - damit war einfach die Überordnung des sacerdotium über das imperium im at.Bild ausgesprochen. Anders dagegen schon bei Papst Nikolaus I. (Ep.ad Michaelem imp. = Jaffé-Ewald, Regesten I 2796; auch Decr.Grat. dist.96 c.7) unter Berufung auf eine angebliche Konstantinssentenz: "..quem (sc.papam) constat a pio principe Constantino Deum appellatum, nec posse Deum ab hominibus iudicari manifestum est", oder vor allem bei Alvarus Pelagius, Opp.fol. 74: "Papa non homo simpliciter, sed quasi Deus in terris est". Die Stellen nach Finke,oben Anm.93.

II. Kapitel A.

1) Siehe O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, [2]1949, 13ff.

2) Zwölf allgemeine Regeln sucht E.Stauffer, Theologie des NT, 1945, 322 zur Bestimmung von Bekenntnisgut herauszustellen.

3) Belege siehe unten.

4) O.Cullmann, Petrus, bes.190ff; vgl.auch H.Lehmann, 'Du bist Petrus...'.Zum Problem von Mt 16, 13-26 = EvTh 13, 1953, 44-67; bes.46ff.

5) Mt hat unsere Perikope offensichtlich mit jenen zwei Szenen in Parallele setzen wollen, wie vor allem auch die Einfügung des "Gottessohnes" (vgl.3,17; 17,5!) erkennen läßt - auch Mt 16,13ff soll als "Offenbarungsszene" erscheinen!

6) Vgl.O.Cullmann, Christologie, 292.

7) Cullmann, aaO, möchte diese indirekte Form der Selbstaussage Jesu als Zeichen für die Diskretion auffassen, mit der Jesus stets vom Geheimnis seiner Gottessohnschaft gesprochen habe.

8) Die meisten Ausleger scheinen noch immer an eine bloße "feierliche" Paraphrase der Mk-Form zu denken, ohne die bedeutsame Funktion innerhalb der Mt-Komposition zu beachten. Sogar O.Cullmann macht in seinem Petrusbuch, 192, ein Zugeständnis an diese communis opinio, wenn er auf die "leichte Tendenz zur erbaulich-liturgischen Paraphrase" bei Mt hinweist. - Vgl.Wellhausen, Das Ev.Marci, [2]1909, 65; Grant, Matthew II, 14 z.St.

9) Man könnte vielleicht auch daran denken, daß in den Augen des Evangelisten Jesu Messiaswürde bereits aus seinen Werken erkennbar war, wie seine Fassung der Perikope Mt 11,2-6 zeigt, wenn auch die Juden diesen Schluß ablehnten (11,6!). Mt spricht hier ausdrücklich von den "Messiaswerken" (11,2) und bestimmt dadurch den in der Johannesfrage gebrauchten terminus technicus "der Kommende" als Messias; Lk erwähnt den Messiastitel in diesem Zusammenhang nicht, sondern deutet wohl (im Einklang mit Joh 6,14!) diesen Ausdruck - im Gegensatz zu der Volksmeinung, Jesus sei "ein" Prophet (Lk 7,16, unmittelbar vorher!) - auf den eschatologischen Propheten (vgl.O.Cullmann, Christologie, 35f). Für die Erkenntnis seiner Messianität konnte Jesus nach Mt einfach auf seine Werke hinweisen; für die Erkenntnis seiner Gottessohnschaft war "Offenbarung" nötig.-
Anders Grant, Matthew II 14: "For the earliest stage of Christian thought, the divin nature of Christ or even his messianship was not an inference from his miracles...but was the subject of a special act of revelation..".

II. Kapitel A.

10) Belege siehe unten.

11) Das Nathanael-Bekenntnis wird in den Auslegungen gern mit Mt 16,16 in Parallele gesetzt. Schon Irenaeus hat das getan (s.u.), und auch bei Tertullian findet sich (ergänzt durch das Bekenntnis der Martha Joh 11,27) diese Zusammenstellung: Adv.Prax.23 "Martha filium dei eum confessa non magis erravit quam Petrus et Nathanael".

12) Johannes von Turrecremata, Quaestiones evangeliorum, f.143^{r}.

13) So vor allem Chrysostomus, Hom.54 in Mt = MSG 58,534; ihn zitiert auch Johannes von Turrecremata, aaO, oben Anm.12, Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat. lat. 15596, f.198rb u.a.

14) Vgl.Hervaeus von Bourg-Dieu, 1Kor-Komm.z.3,10 = MSL 181, 843: "Non enim fides daemonum, qui et credunt et contremiscunt ac filium Dei confitentur Jesum, potest accipi in fundamentum, quia non est quae operatur per dilectionem".

15) Beda, Komm.z.d.kath.Briefen (Jak 2,19) = MSL 93, 22: "Schließlich erscheint der selige Petrus, als er sich zum Herrn bekannte und sagte: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, fast die gleichen Worte in den Mund genommen zu haben wie auch die Dämonen, aber deren Bekenntnis wurde, weil es mit Haß hervorgebracht wurde, von Christus mit Recht verdammt, seines jedoch, weil es aus inniger Liebe kam, mit ewiger Seligkeit belohnt".

16) Alger Scholasticus, Lib.de misericordia et justitia 3,6 = MSL 180,935, im Anschluß an Augustin. Alger folgert sogar, daß der Teufel immer noch besser sei als der Häretiker, da er wenigstens "glaube".

17) Chrysostomus, aaO, oben Anm.13.

18) Vgl.etwa Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = aaO, oben Anm.13, im Anschluß an Augustin. - Bei Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.625, f.125rb ist das "filius Dei per naturam" ausdrücklich von unser aller "Gottessohnschaft" unterschieden: aliter quam nos qui sumus filii per gratiam adoptionis. Damit ist ein altes Motiv aus den frühen Kämpfen um die Christologie wieder aufgenommen.

19) Nikolaus von Lyra, Postille z.St.

20) Chrysostomus aaO, oben Anm.13.

II. Kapitel A.

21) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = aaO,oben Anm.18.

22) Vgl.etwa Ps.Philipp von Harvengt, Hhld-Komm.2,19 = MSL 203, 283, der verschiedene Gottessohnbekenntnisse zusammenstellt (Mt 16,16; Joh 1,49; Mk 15,39) und bemerkt, es brauche "inneres Feuer", illuminatio, um im Inneren der assumpta caro den Gottessohn zu erkennen.

23) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = aaO,oben Anm.18: "Non sicut confessio Iudae quae fuit infelix, infra 26: Peccavi tradens sanguinem iustum. Ecce quod iustum confessus est Christum, et tamen non ei valuit nec beatitudinem pro hac confessione assecutus est,sed abiens laqueo se suspendit."

24) Rather von Verona, Vita St.Usmari 6 = MSL 136, 350: "Cum ergo veracissimum sit: Tu es Christus, filius Dei vivi, testimonio beati Petri, mendacissimum est: Scimus quia sis filius Dei, testimonio diaboli. Et sicut Petro ait: Quia caro et sanguis non revelavit tibi sed pater meus qui in caelis est, ita et diabolum calliditas, astutia et subtilitas naturae hoc confiteri non fecit, sed vis atque potestas ejus, qui ad eum destruendum de caelis advenit".

25) Siehe dazu bes.A.Ribera de Santana, The Thought of the Fathers on St.Peter's Denial, Diss.Rom 1951; J.L.Klink, Het Petrustype in Het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde, Diss.Leiden, 1947; für die älteste Zeit auch W.Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, 1909, 178-81.

26) So schon Origenes, Comm.ser. 114.

27) Vgl.Richard von St.Viktor, Tract.in Act XII 1 = MSL 141,282 (Ps.Fulbert von Chartres): "Jam Christum Dei vivi filium confessus fuerat, jam beatum se ore Veritatis audiverat, jam a soliditate inviolabilis petrae Petri agnomen traxerat, jam claves regni coelestis acceperat - et tamen, post tot et tanta divinae largitatis munera... sibimet relictus protinus quisnam esset invenit!"

28) Beim Rückblick spielte der Gegensatz zum "voreiligen" Versprechen Petri in Mt 26,33 eine große Rolle: Seit Augustin (die Stelle s.u. Anm.32) erwies sich an dieser Antithese die Tiefe des Falles - das unbedachte Wort verschärft noch die Lage (so auch schon Origenes, Mt-Komm.z.St. = ser.88).

II. Kapitel A.

29) Ps.Hugo von St.Viktor, Miscell.7,42 = MSL 177,890: "Illa vehemens campana Petrus, cujus vox dicentius: Tu es Christus, filius Dei vivi, in omnem terram exivit, tunc non solum reprimitur, sed fugit et negando rauca sonat".

30) Arnobius jun.,Ps-Komm.z. 138 = MSL 53, 544.

31) Augustin,Enarr.in ps 41,8 = MSL 36, 473: "Quanta profunditas infirmitatis latebat in Petro, quando quid in se ageretur intus nesciebat et se moriturum cum Domino /vel pro Domino temere promittebat. Quanta abyssus erat!"

32) Sermo 285,6 = MSL 38, 1292: " Avertit Dominus faciem suam: ostendit Petro Petrum; sed postea respexit et Petrum firmavit in petra". Augustin benutzt diese Wendung auch sonst,um eine antithetische Redefigur für die Predigt zu gewinnen: "...in illa negatione praedicta ostendit Dominus Petro Petrum; in illo autem amore ostendit Dominus Petro Christum!" (Sermo 299,7 = MSL 38, 1372). - Das Bild vom Arzt und dem Kranken etwa Sermo 187 = MSL 38, 755; 254,1 = MSL 38,1180; 286 = MSL 38, 1298; auch Enarr.in ps 43,22 = MSL 36, 490.

33) Siehe oben Anm.31.

34) Sermo 286,2 = MSL 38, 1298: "Petrus war schon Apostel, war schon erster, hing schon dem Herrn an. Ihm war gesagt: Du bist Petrus; aber er war noch kein Protasius und Gervasius, noch kein Stephanus, kein kleiner Nemesianus... nicht einmal das,was schwache Frauen wie Crispina, Agnes waren!"

35) Tract.in Ioan.113,2 = MSL 35, 1933.

36) Mit diesem Satz schließt der Abschnitt aus Sermo 286,2 (oben Anm.34).

37) Das Motiv der Entsprechung von Natur und Geschehen an dieser Stelle bereits bei Origenes aaO,oben Anm.26.

38) Vgl.Heterius und Beatus, ad Elipandum,ep.1,3 = MSL 96, 896f.

39) Das Argument der "schlechten Gesellschaft" um Petrus zur Entschuldigung der Verleugnung ist im MA häufig. Vgl.Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.St. = MSL 106, 1484: "...multum nocent consortia malorum; inter discipulos positus, Christum filium Dei confessus est, in atrio sacerdotis eumdem se negavit nosse". Vgl.auch Gerhoh von Reichersberg (unten Anm.48).

40) Außer der in der vorigen Anm.zitierten Stelle aus Christian vgl. auch Heterius und Beatus aaO,oben Anm.38.

41) So bereits Origenes, Contra Celsum 39. 45; vgl. auch Ambrosius, De sacram. 2,7 (ed.Quasten = Flor. Patr.7, 1936): "Petrus, posteaquam in passione Domini lapsus videtur infirmitate conditionis humanae etc."

42) Siehe oben S.34. - In den Acta Petri 7 (ed.L.Vouaux, Les actes de Pierre, 1922, 276) schiebt Petrus selbst im Rückblick dem Satan die Schuld an der Verleugnung zu und warnt im Anschluß daran die Zuhörer, die als Neophyten noch viel gefährdeter sind.

43) Richard von St.Viktor aaO,oben Anm.27.

44) Besonders Maximus von Turin insistiert an dieser Stelle darauf, daß es stets die Frauen sind, die zum Verderben führen. Neben der Magd von Mt 26 erscheint dabei auch Eva: vgl.Hom.52 = MSL 57,350; 53 = MSL 57, 351.- Eine ungewöhnliche Erklärung bei Theodoret von Cyrus, de divin.caritate (Langen I 82): "Petrus liebte Christus so sehr, daß er lieber ihm folgend ihn verleugnete, als fliehend ihn bekannte". Die Verleugnung war nur der "Oikonomia" nach, nicht nach der "Gnome" gemeint - Umstände!

45) Dieser Satz Augustins erscheint bei Petrus Lombardus,Röm-Komm.z.10,9 = MSL 191, 1476 mit der Erklärung, es genüge also nicht der bloße Herzensglaube zur Rettung; Buße ist dazu nötig - und Petrus erscheint als das passende Beispiel: seine Tränen sind die confessio oris, so daß "was er im Herzen glaubte, nun auch als mit dem Munde bekannt" gelten konnte. - Röm 10,9 wurde übrigens auch im Zusammenhang von Mt 16,16 zitiert: vgl.etwa Johannes von La Rochelle,Mt-Komm. z.Stelle = Paris nat.lat.625 f.125rb.

46) Abaelard,Sermo 27 = MSL 178, 549; vgl.Sermo 23 = MSL 178,525.

47) Wilhelm von St.Thierry, Lib.de nat.et dignitate amoris 6 = MSL 184,390: "Petrus, cum peccavit,charitatem non amisit, quia peccavit potius in veritatem quam in charitatem, cum eius se non esse mentitus est in ore, cuius totus erat in corde". Die Stelle ist als "Bernhard" zitiert bei Thomas, Summa II 2 qu.24,12.

48) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.z.7 = MSL 193,722. Gerhoh vergleicht hier die Verleugnungsgeschichte mit 2Sam 15,32ff und 16-17: Wie dort Husai ("Chusi") nach außen Absalom feierte und doch im Herzen ganz zu David hielt, "sic apostolus Petrus malorum societati ad horam conjunctus Christum verum David negavit ore, cuius tamen amicus permansit in corde, quemadmodum a magnis Patribus ante nos dictum est".

49) Ambrosius, Lk-Komm.X 79ff = CSEL 32,4, 485f. Die verschiedenen Antworten Petri erklärt er folgendermaßen (nach dem Lk-Text!): "Ich weiß nicht, was du sagst" - denn ich kenne keinen 'Galiläer', sondern nur den Gottessohn; "ich bin's nicht" - denn ich bin nicht eines Menschen Apostel, sondern des Gottessohns; "ich kenne den Menschen nicht" - eben: den Menschen kenne ich nicht, nur den Gottessohn! Es ist deutlich, daß Ambrosius hier zugespitzt antiarianisch redet.

50) Auf die Frontstellung Ambrosius' gegen Beda, Augustin macht schon Abaelard in "Sic et Non" aufmerksam: c.96 = MSL 178, 1482ff.

51) Peter von Poitiers, Sent.4,1 = MSL 211, 1139, meint (im Anschluß an den Lombarden), daß bei der Erfüllung aller alten Verheißung diese dialektische Spannung ertragen werden muß; Schuld bleibt es auch, wenn es vorhergesagt ist.

52) Zu deren Auffassung in der Exegese seit der Reformationszeit siehe K.Lüthi, Judas Iskarioth in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart, 1955.

53) Petrus von Bruniquello führt in seinem alphabetisch geordneten biblischen Kompendium die Verleugnung Petri ausgerechnet als Beispiel unter dem Stichwort "providentia Dei" an = Paris nat.lat.3273,f.130[a]: "Petrus apostolorum princeps caput ecclesiae dominum ipso permittente ter negavit".

54) Hildebert von Le Mans, Sermo 88 synod.= MSL 171, 756. Neben Petrus steht hier Papst Marcellinus - zwei Beispiele christlicher Fehlbarkeit, die später in der konziliaren Ära gern zusammen genannt werden.

55) Richard von St.Viktor, Alleg.in NT (Mt 26,70) = MSL 175,873f (nach Hieronymus).

56) Paschasius, De fide spe et caritate 1,13 = MSL 120, 1428: "Non dico, quod inaequalis una eademque (sc.fides), vero nec in uno eodemque homine semper aequalis esse probatur; altera enim fuit in Petro, quando interrogatus: Vos quem me esse dicitis, dicebat: Tu es Christus, filius Dei vivi; altera quando ab ancilla requisitus negavit: Non novi hominem."

57) In einer handfesten Mönchspredigt ruft Adam Scotus seinen Fratres zu: "Bist du etwa ein Engel? Und wenn du's bist - warst du immer einer?", und nun folgt der gefallene Petrus als Kronzeuge der "Menschlichkeit" des Christen. Vgl. auch die folgende Anm.

58) Nach Augustin (z.B. Enarr.in ps 118,43 = MSL 37, 1537) vor allem bei Beda, Mk-Komm.4 (Mk 14,66ff) = MSL 92, 279: "Wie Petrus, der durch Reuetränen die Schuld der Verleugnung abwusch und durch das dreimalige Bekenntnis seiner Liebe zum Herrn mit der Wurzel ausmerzte, die Wiederannahme derer zeigt, welche im Martyrium fallen..". Gottfried von Admont, Hom.fest.35 = MSL 174,800, bezieht in Mk 16,7 die Jünger auf die "Unschuldigen" (!), Petrus auf die "Lapsi": "Dicite discipulis, id est innocentibus, dicite et Petro, hoc est lapsis et peccatoribus... ut a peccatis resipiscant, et mala quae commiserunt humiliter confitendo poeniteant!"

59) Maximus von Turin,Hom.54 = MSL 57,353: "Petrus wurde gläubiger, nachdem er den Verlust seines Glaubens beweint hatte". - Rupert von Deutz, De s.spir.2,28 = MSL 167, 1637, dehnt den "Vorrang" Petri auch auf seine Trauer aus: Petrus trauerte doppelt so tief wie die anderen Jünger - über Jesu Leiden und über die eigene Verleugnung.

60) Stellen dazu siehe unten.

61) Gerade die Rede vom Wiedergewinnen des status pristinus zeigt den Ernst des Verlustes. Gern verbinden sich derartige Erwägungen mit Lk 22,32; vgl.Beda,Lk-Komm.z.22, 32 = MSL 92, 600: "Cum vero pro Petro rogans Salvator non ut non tentetur, sed ut non deficiat fides eius obsecrat, hoc est, ut post lapsum negationis ad statum pristinum poenitendo resurgat...".

62) Besonders im Gefolge Augustins wird dies herausgestrichen: vgl.Tiro Prosper von Aquitanien, Ep.ad Ruf.10 = MSL 51, 83; Petrus Chrysologus,Sermo 84 = MSL 52, 437f; eine feine Bemerkung bei Prudentius Trescensis, De praedest.c. Ioan.Scot. = MSL 115,1062: Wohl hat Petrus propria voluntate verleugnet, aber er konnte nicht propria voluntate Buße tun, ehe der Herr ihn anschaute (Lk 22,61). "Prius respexit gratia et post recordata est poenitentia. Prius respexit misericordia, et post flevit miseria".

63) Zur Kirchenbuße gehören schon nach altkirchlicher Auffassung contritio, confessio, satisfactio. Ambrosius, Augustin, Maximus von Turin, Leo d.Gr. u.a. fanden nun beim "büßenden" Petrus wohl Reuetränen, also die contritio, nicht aber confessio und satisfactio, und fragen,warum bei Petrus die Tränen genügen. "Ich finde, daß Petrus weinte, nicht aber, was er sagte. Von seinen Tränen lese ich, nichts von Genugtuung" (Ambrosius, Lk-Komm.z.22,62). Die Antwort konnte dreifach lauten: a) In der Urkirche, zumindest vor Joh 20, war das Beichtinstitut, die confessio, noch gar nicht eingeführt (Augustin, vgl.epist.265,3) b) In der Schrift ist

nichts davon erzählt, obwohl die confessio stattgefunden hat c) Die zu beichtende Schuld ist zu beschämend, als daß sie öffentlich bekannt werden könnte (Ambrosius; bei der Aufnahme dieses Arguments im MA interpretiert man: in einem solchen Fall genügte also Privatbeichte; vgl.Ps.Hugo von St. Viktor, Summa sent.6,10 = MSL 176,147). Abaelard, Ethica 25 = MSL 178,669 baut das Argument aus: Petrus habe zum Wohle der Kirche auf das Bekenntnis verzichtet; es hätte in der Gemeinde Ärgernis gegeben, wenn er im ersten Aufbaustadium darüber geredet hätte. Erst als er durch Predigt und Wunder so weit war, daß er sich's ohne Schaden für den schwachen Glauben der Gemeinde leisten konnte, habe er zum Nutzen der verängstigten lapsi davon berichtet. - Andere Ausleger finden dagegen Confessio und Satisfactio in Joh 21, oder verweisen auf das Martyrium Petri, das ~~sie~~ als endgültige "confessio" die Schuld getilgt habe (Hilarius, Ps-Komm.z.52,11 = CSEL 22,125; vgl. auch Nikolaus von Clairvaux,Sermo 26 (Ps.Petrus Damiani) = MSL 144, 647).

64) Vgl.etwa Candidus von Fulda, s.u.Anm.70; Chrysologus,oben Anm.62; Ambrosius.

65) Dieser Gesichtspunkt spielt bereits in der 54.Hom.zu Mt des Chrysostomus eine Rolle.

66) Augustin, De agone christ.30 = MSL 40, 308, nennt hier sechs Beispiele vom "Fallen" Petri; seine Argumentation fand bei Alan von Lille (+ 1202) gegen die Katharer und ihren Rigorismus Verwendung: Contra haer.1,49 = MSL 210, 354: "sicut in Petro iterata sunt peccata, sic per iteratam poenitentiam ei dimissa".

67) Heterius und Beatus, Ad Elipandum ep.1,93 = MSL 96,951.

68) Vgl.dazu den ganzen Zusammenhang des oben,Anm.66 zitierten Augustin-Wortes.

69) Petrus Chrysologus, Sermo 161 = MSL 52, 625.

70) So erklärt schon Origenes, Mt-Komm.(lat.) ser.87, die Unvollkommenheit der Verleugnung! Das Zitat von Joh 7,39 in diesem Zusammenhang etwa bei Ps.Gregor d.Gr.,s.u.Anm.73; Candidus von Fulda, Opusc.de passione Domini 7 = MSL 106, 73.

71) Vgl.Ps.Gregor d.Gr.,s.u.Anm.73.

72) Vgl.Gerhoh von Reichersberg, s.u.Anm.79.

II. Kapitel A

73) Candidus von Fulda, aaO, oben Anm.70: "Ipse namque beatissimus apostolus Petrus nondum Spiritus sancti plenum accepit donum, ideoque statim sensit quid possit humana fragilitas, si non Dei dono sublevatur". Ps.Gregor d.Gr., 1Sam-Komm. 5 (16,12) = MSL 79, 466f führt auch die "Schwachheit Petri" in der Verklärungsgeschichte (Niederfallen, Unverständnis) auf das Fehlen des Geistes in seiner plenitudo zurück (Joh 7,39 zitiert), die erst nach Ostern über ihn kam.

74) Anselm von Havelberg, Dial.2,15 = MSL 188, 1186, unterscheidet zunächst die Periode einer nur potentiellen Anwesenheit und einer effektiven; vor Ostern fehlte trotz gewissen geistgewirkten Erkenntnissen das Völlige. Die feierliche Geistverleihung selber erscheint dann bei ihm der Quantität nach zweigeteilt zwischen Joh 20 und Apg 2.

75) Vgl. Gottfried von Babio, Sermo 51 (= Ps.Hildebert von Le Mans) = MSL 171, 590: "Certe ipse pastor ecclesiae, cui traditae sunt claves regni coelorum, cui commissa erat custodia ovium, cui datus erat principatus apostolorum, quantae debilitatis vel quantae fortitudinis ante adventum spiritus sancti fuerit , in passione Christi, non ignoramus".

76) Siehe die oben Anm.73 genannten Stellen; auch Ps.Beda, Joh-Komm. (15,27) = MSL 92, 851: "(Petrus) instructus erat ut staret, sed non erat firmatus ne caderet. Quod posteaquam per spiritum sanctum factum est, annuntiavit usque ad mortem".

77) Vgl.dazu etwa Moralia 17,31 = MSL 76, 33f: "Scimus enim ille apostolorum...primus ante acceptam huius spiritus gratiam quoties, dum mori timuit, vitam negavit... Sed iam hic paulo ante timidus, qualis post adventum spiritus exstiterit, videamus (folgen Belege aus Apg)".

78) Ibid.

79) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm. (28,2) = MSL 193, 1244: "Caro et sanguis non revelavit Petro petram, sed pater qui petram posuit, ipse hanc Petro revelavit atque hunc ipsum Petrum ipsa petra in fundamento posita sibi sociavit, et tamen, quia spiritus sanctus nondum erat datus neque Jesus fuerat glorificatus, Petrus adhuc erat inconsummatum tabernaculum, quando ab unius ancillae ore flantem ventum sustinere non potuit, sed quasi ruptis fidei funiculis et spei paxillis evulsis corruit in terram, penitusque corruisset in infernum, si per donum spiritus sancti, ad quem specialiter pertinet remissio peccatorum, non fuisset illi subventum."

1) Daß Mt an dieser Stelle den Doppelnamen Simon Petrus gebraucht, ist wohl eine bewußte Angleichung an das Simon Barjona des Makarismus, die der Verknüpfung des Sonderguts mit dem Mk-Rahmen dient. Hinzu kommt die Rücksichtnahme auf die durch Mt 16,18 supponierte Situation der Namengebung.

2) So vor allem O.Cullmann, Petrus, 193f (in Anm.2 Auseinandersetzung mit Gegenpositionen, vor allem Bultmann); Christologie, 122ff; vorsichtiger J.Schmidt, Das MtEv,246; H.Lehmann, = EvTh 13, 1953,S.46 Anm.5.

3) O.Cullmann, Petrus, 19.194; auch V.Taylor, The Gospel of according to St.Mark, 1955, 379; Lohmeyer, Mt-Komm.,168 meint im Gegenteil, Jesus wolle Petrus damit isolieren und sich selbst zu den Jüngern stellen.

4) Vgl.gerade im MkEv außerdem etwa: Mk 9,5; 10,28; 14,37; aufschlußreich ist auch der Vergleich von Mk 7,17 mit Mt 15,15; Mt 21,20 mit Mk 11,21 usw. Die Stellen bei Cullmann, Petrus, 18ff; siehe auch W.Bauer, Das Leben Jesu, 435f.

5) Deutlich bei M.J.Lagrange, Evangile selon S.Matthieu, 1948, 322 Anm.16: "Que Pierre parle au nom de tous,cela est évident; mais cela ne veut pas dire que tous étaient aussi éclairés; dans ce cas la félicitation du v.17 n'aurait pas de raison d'être". Auch W.Michaelis, Das Evangelium nach Mt II (Prophezei), 1949,337, stellt die Fragen, ohne die Alternative aufzulösen: "Spricht Petrus als Wortführer seiner Mitjünger? ...Spricht er nur für seine eigene Person?" - Typisch auch Goguel, Eglise naissante,1947, 203 Anm.1: nichts im Text rechtfertigt eine Beziehung auf Nachfolger. Es ist der schwache Punkt aller (auch der protestantischen)Erklärungen, "d'introduire une idée qui n'est aucunement exprimée dans le texte, à savoir, que Pierre représente le groupe apostolique."

6) Vgl.Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.St. = MSL 106,1395, der daraufhin fast pedantisch die Mitbeteiligung der übrigen Jünger am Geschehen von Mt 16,16ff zu sichern sucht: "In hoc loco primitus nomen Christi Domino Christo impositum est a beato Petro et ceteris apostolis"..."Vocare eum Christum per beatum Petrum et caeteros apostolos" usw.

7) Hieronymus brauchte diesen Ausdruck an unserer Stelle statt des augustinischen "pro omnibus": Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 121: "Petrus ex persona omnium apostolorum profitetur". Ähnlich auch später noch Herrich von Autun (im Homiliar des Paulus Diaconus, hom.26 de ss.) = MSL 95, 1479.

8) Auf dieser Tatsache beruht u.E.weitgehend die so überraschend viel benutzte Möglichkeit, auch V.17-19 über die Person Petri hinaus auszudehnen.

9) Für Origenes als Schüler der alexandrinischen Methode ist dem " geistlichen Sinn" nach die Petrusgestalt unserer Perikope überhaupt inklusiv zu verstehen: Petrus und jeder "Petrus"; jeder der das 'Du bist Christus' spricht. Diese symbolische Deutung auf alle Gläubigen, die in Petrus das Bekenntnis sprechen und auch die "Belohnung" empfangen, hat tief auf das MA eingewirkt. Formulierungen wie die folgenden sind ohne sie nicht möglich gewesen: "Cum nos hodie dicimus corde et ore coram omni ecclesiae: Tu es Christus, filius Dei vivi, protinus ille respondet: Non revelavit vobis istud caro et sanguis, sed pater meus qui in coelis est. Hoc veritas dixit uni, quod omnibus sufficit. Hoc nos omnes credimus, sed ille solus confessus est" (Heterius und Beatus, Ad Elip.ep.1,3 = MSL 96, 896); "...ut omnes certi sint quicumque fuerint confessionis hujus usque in finem saeculi consonantes et confitentes, erunt et remunerationis consortes" (Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.St. = MSL 106, 1396). Siehe unten.

10) Auch Hieronymus konnte Mt 16,18f auf "alle" beziehen: "In Petro respondet omnibus mercedem verae confessionis" (nach Zacharias Chrysopolitanus,Unum ex quat.4,3,90 = MSL 186, 286).

11) Stellen siehe unten.

12) Vgl.etwa den klaren Schluß bei Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.625,f.125: "Hic subditur laus fidei vel confessionis, et sicut supra Petrus pro omnibus loquebatur, ita et dominus respondet in Petro omnibus, cum dicit: Beatus es etc"; ebenso, wie mit Selbstverständlichkeit, Petrus Comestor im Scholienkommentar = Paris nat.lat. 14434, z.St.: "Sciunt et alii apostoli, sed Petrus respondet pro illis... In Petro omnibus respondet: Beatus es etc."

13) Über das erste deutliche Zitat bei Tertullian, das freilich auf eine Formel der Tradition zurückzugreifen scheint, siehe unten S.77. Wir wiesen schon darauf hin, daß trotz dieses Schweigens die Kenntnis der Perikope im integralen Text bereits vor ihm anzunehmen ist.

14) Adv.haer.III 12,5 (Sagnard 216). - Wir zitieren das dritte Buch der Haeresien nach der kritischen Ausgabe von F.Sagnard, Irénée de Lyon, Contre les hérésies III = Sources Chrétiennes 34, 1952.

15) Adv.haer.III 3,2 (Sagnard 102).

16) Den Gedanken der Sicherung apostolischer Tradition als Norm gegen die Häretiker, der gerade im 3.Buch eine so entscheidende Rolle spielt (vgl.2,2; 3,3), scheint er aus kleinasiatischer Tradition mitgebracht zu haben; jedenfalls ist nach Eusebs Bericht (h.e. 3,39) Papias, von dem Irenaeus gelernt hat (Euseb 3,39,13), einer der ersten, bei dem er als Zentralbegriff zu finden ist.

17) Von hier aus erscheint es allein schon methodisch völlig verfehlt, wenn Ludwig, Primatworte 8f, die berühmte Stelle Adv.haer.III 3,2 (siehe dazu im einzelnen den Excurs bei Sagnard 414-21; weitere Literatur: Altaner [5]1958, S.122) als Quelle zur Deutung von Mt 16,18f heranziehen will; seine axiomatische Auffassung der Stelle als "Primatworte" verleitet zu dem Zirkelschluß, überall, wo von einem Vorrang der römischen Gemeinde die Rede ist, die Spur von Mt 16,18f zu entdecken. Gerade dieser Zusammenhang müßte ja erst bewiesen werden! Davon abgesehen ist aber auch die Beziehung von Haer.III 3,2 auf die römische Gemeinde durchaus unsicher (vgl.die u.E. abschließenden negativen Konklusionen, zu denen Abbé P.Nautin kommt: Irénée,'Adu.haer.'III 3,2 église de Rome ou église universelle? = RHR, 1956, 37-78); und selbst wenn sie anzunehmen wäre, so fragt sich immer noch, ob die "principalitas" der römischen Kirche hier wirklich auf dem Rang der beiden Apostel Petrus und Paulus, und nicht vielmehr auf ihrem Alter und ihrer Größe bzw. Bedeutung beruht, wie die Einleitung des Abschnittes nahelegt.

18) Petrus als "unus ex omnibus" im Zusammenhang mit unserer Perikope findet sich bei Justin außer an der genannten Stelle Dial.c.Tryph. 100,4 wohl auch Dial.106,3: "Es heißt, daß er (sc.Jesus) den Namen eines der Apostel in Petrus änderte", selbst wenn hier in erster Linie an Mk 3,16 gedacht ist.

19) E.Caspar, Primatus Petri = ZSavRG Kan.47, 1927, 275f.

20) Zum zeitlichen Ansatz siehe Harnack, Chronologie II 274.- Vgl.Ludwig, Primatworte, 11ff.

21) Tertullian, De praescr.haer. 21 (ed.Martin = Flor.Patr. 4, 1930.

22) Nach dieser Stelle und Irenaeus, Adv.haer.III 1,1 (vgl. IV 26,2; 33,8),Sagnard 94f, muß die Vorstellung, daß den Aposteln alles vollständig offenbart worden sei, Allgemeingut der altkirchlichen Theologen gewesen sein, die

sich zur Sicherung der Kirchenlehre auf die apostolische Garantie beriefen. Petrus konnte dabei besonders gut als Einzelbeispiel zitiert werden, da sein Bild als das eines Empfängers besonderer Offenbarung in der evangelischen Tradition stark verankert war (vgl.Lk 24,34; 1Kor 15,4; Mt 17,1ff und auch Mt 16,17, siehe dazu noch unten). Diese "Vollständigkeit" der Offenbarung speziell an Petrus, der Gedanke der "plena revelatio", hat auch später eine Rolle gespielt: Vgl.zunächst noch Marius Victorinus (+ nach 362), Gal-Komm.z.1,18 = MSL 8, 1155 (wohl Nachklang einer alten antimarkionitischen Spitze): "In Petro fundamentum Ecclesiae positum...,cui revelata erant omnia"; und vorher Johannes VIII c.109 = MSL 126, 761 (a.878). - Vor allem aber die Benutzung im Brief Leos IX. (Humbert!) an Michael Caerularius vom Jahre 1053 = C.Will, Acta et scripta etc., 1861, 68: im Azymenstreit pocht der Papst auf die Authentizität seiner "Petrusüberlieferung" auch in dieser Frage. "Non ergo perpenditis quanta impudentia dicatur pater, qui est in coelis, abscondisse a principe apostolorum Petro cultum sive ritum visibilis sacrificii per dispensationem unigeniti sui, cui per semetipsum plenissime dignatus est revelare illud ineffabile arcanum invisibilis deitatis eiusdem filii sui!"

23) Tertullian setzt hier ausdrücklich hinzu, daß die Auswahl der drei keineswegs eine Zurücksetzung der anderen bedeutete: "..non quasi reprobans ceteros, sed quoniam in tribus testibus stabit omne verbum".

24) So Ludwig,aaO,S.11; siehe unten S.193.

25) Dazu noch unten.

26) Ludwig hat diesen weiteren Zusammenhang nicht genug beachtet und überspitzt daher den "Fortschritt" des hierarchischen Denkens gegenüber Irenaeus. Mit A.Dell, Mt 16,17-19 = ZNW 15, 1914, 10, ist hier vielmehr etwa daran zu erinnern, daß Tertullian auch gegen Marcion nicht die Autorität des "Felsenmannes" von Mt 16,18f ins Feld führt, obwohl er von Marcions Angriffen gegen die Person Petri berichtet und den Hinweis auf den antiochenischen Zwischenfall Gal 2,11ff widerlegen will. Dell schließt mit Recht, daß offenbar im Petrus von Mt 16,18f noch keine "autokratischen" Züge vorherrschend waren.

27) Optatus von Mileve (+ nach 390), Contra Parm.7,3 = CSEL 26 (ed.Ziwsa), 172: "Ecce ceteris non agnoscentibus filium Dei solus Petrus agnovit"; vgl. auch Maximus von Turin, Hom.113 = MSL 57, 517f: Der Herr will den Glauben der einzelnen zum Ausdruck kommen lassen; Petrus allein bekennt ihn als den Gottessohn und hat damit als einziger das richtige Bekenntnis getroffen; "wer hingebungsvoller glaubt, bekennt auch frommer".

28) Hilarius, Mt-Komm.z.14,17 = MSL 9, 1002 (auch zitiert bei Zacharias Chrysopolitanus = MSL 186, 248): "In Petro considerandum est fide eum caeteros anteisse. Nam ignorantibus (Zacharias ändert in: prae) caeteris primus respondit: Tu es Christus etc."

29) Vgl.Gottfried von Admont, Hom.24 = MSL 174, 731: "...sicut ipse Deum Dei filium mirabili et inaudita cunctisque ante ipsum hominibus prorsus incognita novae confessionis gloria honoravit,...sic ipse unigenitus Dei constantissimum divinae et humanae naturae suae confessorem mirabili et inaudita novae laudis et remunerationis gratia exaltavit".

30) Epist.ad Jakobum 1,3 (Rehm 5).

31) Ps.Maximus von Turin, Hom.69 = MSL 57, 397. Es geht dabei darum, daß Petrus als erster gewürdigt wurde, die Gottheit in Christus zu schauen.

32) Ps.Maximus von Turin, Hom.68 = MSL 57, 393.

33) Commentarius Porretanus in 1Cor (ed.Landgraf = StT 117) 1945, 24f.

34) Petrus Chrysologus, Sermo 78 = MSL 52, 421f.

35) Ein gutes Beispiel bei Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 636a: "Ille prae omnibus et pro omnibus respondit, qui omnibus praeesse et prodesse debuit".

36) Vgl. Thomas, Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 472; auch Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "Petrus tamquam principalis inter alios pro se et pro aliis dedit responsum".

37) Vgl.Petrus Comestors Scholienkommentar = Paris nat.lat. 14434 z.St.

38) Vgl.Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 561: "Et sicut omnes interrogantur, ita in eo omnium est responsio una, supra quam fundatur ecclesia et contra quam portae inferorum non praevalebunt.

39) So schon Chrysostomus, hom.54 in Mt = MSG 58, 534;oft zitiert: vgl. vor allem Catena aurea z. Stelle = Thomas,Opp. 16, 293b.

40) Ps.Raban, 1Chr-Komm. (12,16ff): "Respondit ei Abisai noster, Petrus videlicet apostolus, unus pro omnibus dicens: Tu es Christus etc.(Mt.16,16)".

41) Chrysostomus, hom.54 in Mt = MSG 58,534: "Was antwortete nun Petrus, gleichsam der Mund der Apostel..."Vgl. In illud: in faciem ei restiti (Gal 2,11ff) = MSG 51, 376: "War er (sc.Petrus) nicht der Mund der Apostel? Hat er nicht, als alle schwiegen, geredet?" und hom.88,1 in Jo (Langen 82): "Er war der Mund der Apostel und die Angel des apostolischen Chores".

42) Augustin, Tract in Ioan. 118,4.

43) Chrysostomus, aaO,oben Anm.41.

44) Peter Abaelard, Sermo 23 = MSL 178, 525f, findet gewisse Entsprechungen zwischen Petrus und Elisa: Wie sich nach der Himmelfahrt des Elia die Prophetenjünger um Elisa scharen, so die Gemeinde um Petrus; wie Elisa noch größere Wunder vollbringt als sein Meister, so auch Petrus: gedacht ist wohl an die ersten Kapitel der Apg (besonders beliebt war im MA hier der Hinweis auf den heilkräftigen Schatten Petri Apg 5,15, der speziell als Erfüllung des Wortes Joh 14,12 galt).

45) In der oben,Anm.22 genannten Epistel Leos IX. an Michael Caerularius sind folgende Stellen zur Stützung des Primats Petri angeführt: Mt 16,18f; Mk 3,16; Lk 22,31; Mk 16,8; Lk 24,34; 1Kor 15,4; Joh 21,15ff; Apg 1.3.10.15.

46) Anselm von Havelberg, Dial.3,10 = MSL 188, 1222, weist dafür auf Apg 8.10.15 hin; Papst Anastasius IV. a.1154 spricht in einem Privileg von der "discretio dignitatis" unter den Jüngern = MSL 188, 1081.

47) In einer anregenden Studie: Princeps apostolorum = RScRel 18, 1928, 31ff (= Cathedra Petri, 1938, bes.S.188ff) möchte P.Battifol das Erscheinen dieses Titels auf Hieron.,De vir. ill.1 vom Jahre 392 festlegen. Es folgen zeitlich zwei weitere Hieronymus-Stellen: Epist.112,6; Contra Pelag.1,22; dann Cassian, De incarn.3,2 (ca 430); von den Päpsten sind es zuerst Anastasius (399 - 401) und Innozenz I. (401 - 17), die ihn gebrauchen.

48) Jonas Aurelian.episc.,De cultu imag.3 = MSL 106, 376. - Hier ist freilich daran zu erinnern, daß in der Nachfolge Augustins viele ma.Ausleger die gesamte "Sonderstellung Petri ganz auf der Gnade stehend betrachten; so kommt es zT zu der Ansicht, wegen der an ihn gerichteten Offenbarung allein verdiene er den Primat: Beda, Rupert von Deutz.

49) Paulin von Aquileja, Contra Fel.Urgel.1,34 = MSL 99, 386, gibt mit seinem (antiadoptianischen) Referat von Mt 16, 13ff einen guten Eindruck dieser geläufigen Ansicht: "Obwohl er der erste in der Ordnung der Apostel war, schwieg er lange, weil der Herr es für richtig gehalten hatte, nicht nur die Meinung der Jünger zu erforschen, für die dann Petrus allein antworten sollte, sondern auch die der Menschen über den Menschensohn. Aber sobald die Frage heraus war nach dem, was sie, deren Herzen er kannte, meinten, antwortet sofort Petrus, einer für alle, der gemäß dem einen unlöslichen Liebesband überall den Primat innehatte: "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". - Auch an für Petrus persönlich weniger günstigen Stellen ist dieser "Amtsvorrang" festgehalten: wenn in Mt 26,40 Petrus besonders gescholten wird, so deshalb, "quia principalis erat inter eos, et ideo in ipso alios reprehendebat" (Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15596 f.332[v], nach Chrysostomus und Hilarius).

50) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 403 (Mt 10,2).

51) Vgl. die interessante Aufzählung bei Anselm von Havelberg, Dial.3,10 = MSL 188, 1222: "Petrus inter apostolos aetate senior (!), fide certior, in audiendis verbis vitae aeternae simplicior, in dandis reddendisque responsis inter Christum et apostolos promptior, in sanandis infirmis etiam sui corporis umbra efficacior..."; die seltsame Ansicht, Petrus sei auch dem Alter nach der Nestor des Apostelkreises, scheint übrigens auch sonst verbreitet: Petrus Comestor, Lk-Komm.z.9,20 = Paris nat.lat. 620 f.176[vb] zitiert aus der "interlin.": "unus pro omnibus, forte quia senior erat et principatum inter apostolos obtinebat".Vgl. Cassian, De inc.3,12; Ps.Isidor, Epist.3 Anaclet.(= c.2 dist.21). -

52) Paschasius, Mt-Komm.z.St. (Mt 14,28f) = MSL 120,527: "Ecce interrogatis discipulis quem esse dicerent Iesum, ipse prae omnibus confitetur: Tu es, inquit,Filius Dei vivi. Sic itaque et in caeteris locis eum semper praestantiorem invenies fide". - Auch schon Cassian, De incarn. 3,12 = MSL 50,66 will keinen"Anfänger im Glauben" fragen, sondern den Jünger, der als Steuermann der römischen Kirche wie den Prinzipat des Glaubens, so auch den des Priestertums innehatte."

53) Petrus Comestor, Mt-Komm.z.St.(Mk 8,29)= Paris nat.lat. 14434 f.80[b]:"Unde respondet pro omnibus utpote audacior; omnes tamen idem sentiunt."

54) Siehe oben; vor allem auch Mt 14 und Joh 21 wurde dafür gedeutet.

55) Haymo von Auxerre, hom.3 de ss.Petro et Paulo = MSL 118, 760f (= Ps.Haymo von Halberstadt).

56) Dies betont man besonders bei der Auslegung von Mt 16,22.

57) Gottfried von Admont,hom. 24 = MSL 174, 734.

58) Bezeichnend dafür ist, daß der bedeutsame Satz des Ambrosius: "Obwohl die andern Apostel es auch wissen, antwortet Petrus prae omnibus" (Lk-Komm.6,93 = CSEL 32,4,272), in dem einfach von einem zeitlichen Vorangehen Petri die Rede ist, im MA gern in der Form: "pro omnibus" aufgenommen wurde: Vgl.Beda, Mk-Komm.z.8,29 = MSL 92,213; Anselm von Laon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162,1395.

59) Radulph ardens,hom.23 = MSL 155,1390.

60) Vgl.Herrich von Autun (bei Paulus Diaconus,hom.26 de ss.) = MSL 95, 1479: "ita expediebat, ut ille, qui futurus erat vertex ecclesiae, ore loquebatur totius ecclesiae". Der gleiche Gedanke auch bei Gregor d.Gr., Moral.18,49 = MSL 76, 85f: "...protinus Petrus totius ecclesiae voce respondens ait"; dieser Aspekt auch sonst: vgl.Beda, Hhld-Komm.5,1 = MSL 91, 1169: "(Ecclesia) primi sui pastoris voce dixit: Tu es Christus etc."

61) Im einzelnen siehe dazu noch unten.

62) Siehe Ludwig, aaO, S.77ff.

63) Siehe unten S.195;in diesem Zusammenhang hat Cyprian bereits die Formel gebraucht: unus pro omnibus.

64) Auch an der wichtigen Stelle Tract.in Ioan.118,4 geht die prinzipielle Erwägung über die Einheitssymbolik aus von der konkreten Situation, daß Petrus zunächst für alle Jünger spricht.

65) Vgl.bes. auch Tract.in Ioan.27,9.

66) Tract. in Ioan.118,4 = MSL 35, 1949: "...cum et illud(Mt 16,16) pro omnibus dixerit, et hoc (Mt 16,19) cum omnibus tamquam personam gerens ipsius unitatis acceperit; ideo unus pro omnibus, quia unitas est in omnibus". Vgl. auch Sermo 76,1-3.

67) Ibid.

II. Kapitel B.

68) Bonaventura, Lk-Komm.z.9,33 = Opp.7,226. - Entscheidend für diese Verschiebung wurde wohl die leicht veränderte Form, in der Augustins Satz in der Glossa ordinaria erscheint: "Ideo unus respondet et uni respondetur pro omnibus, ut unitas in omnibus observetur; im Spät-MA ebenso Hugo von St.Cher,Postille z.St. = ed.1530 f.52[vb]. Im Hintergrund steht hier der Gedanke, daß der eine Petrus die Einheit nicht nur darstellt, sondern (in Ausübung seines Primats!) auch garantiert. Siehe auch unten.

II. Kapitel C.

1) Über die Gründe siehe unten.

2) O.Cullmann, Petrus, 192.

3) Mt 16,20: "daß sie niemandem sagten, daß er der Christus sei"; Mt hat damit die Mk-Wendung: "daß sie zu niemandem über ihn redeten" ganz im Sinne des ja auch von ihm übernommenen Mk-Rahmens (nur Messiasbekenntnis) konkretisiert und gesteht diesem damit die Priorität zu. Auch bei Lk bezieht sich das Demonstrativum ("...niemandem dies zu sagen") zweifellos auf den Messiastitel des Bekenntnisses.- Anders Vögtle,aaO,S.257.

4) Vom "Menschensohn" ist jedenfalls hier bei Mt - im Gegensatz zu Mk und Lk - nicht die Rede; das Pronomen αὐτόν, das die Stelle des"Menschensohns" vertritt, bezieht sich im Sinne des Evangelisten wohl am ehesten auf den Christus-Titel des Bekenntnisses und des Schweigegebots, der nach den beiden besten Textzeugen (Cod.Vat. Sin.[1]) in V.21 - dem Neueinsatz bei Mt! - noch einmal aufgenommen ist.

5) Ob man diese Verse als Pointe der Perikope ansieht oder nicht, jedenfalls hat die Zurückweisung Petri nach allgemeiner Auffassung ihren Grund in dessen falschem, weil politischen Messiasverständnis, setzt also auch ein reines Bekenntnis zum Messias voraus.

6) Die Einheitlichkeit des "Sonderguts" - abgesehen von einer gewissen Redaktion seitens des Evangelisten - sichert außer der handschriftlichen Bezeugung vor allem der durchgehende semitische Sprachcharakter. Material zu den einzelnen Elementen bei Bill.I, 1922, 730ff. Daß dieses geschlossene Traditionsstück nicht ursprünglich in diesen Rahmen gehört, erkennen jedoch heute auch katholische Exegeten an (vgl.J.

Schmid, Mt-Komm., [3]1956, 246f). O.Cullmann, Petrus, 201ff, hat diesen seinen ursprünglichen Platz in der Passionserzählung (vgl.Lk 22,31ff) vermutet; in einem späteren Werk (Christologie des NT,[1]1957, 287 Anm.1) bedauert er mit Recht, daß diese These bisher nicht beachtet worden ist.

7) M.J. Lagrange, L'Evangile selon S.Marc, [1]1929, 218.

8) J.Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker = AThANT 21, 1951, bes.S.50 Anm.15.

9) Vgl. schon die Skizze in: Christologie des NT, [2]1958, 286f. Dazu aber vor allem: Pierre, instrument du diable ou instrument de Dieu? La place de Mt 16,17-19 dans la tradition primitive = Festschrift für T.W.Manson,1959.- Vögtle gelangt aaO entsprechend seiner Fragestellung nicht ganz zu dieser Folgerung, obwohl er formgeschichtlich von dem Problem des Vergleichs Mk - Mt sagen kann, es handle sich "um die Erklärung zweier sinnverschiedener Messiasbekenntnisse" (266).

10) In der neueren Exegese betont schon Th.Zahn, Das Evangelium des Mt = Komm.z.NT I, [2]1905, 536, daß erst das Gottessohn-Bekenntnis das "Geheimnis" enthielt, das den Makarismus verdiente; ähnlich dann Bieneck,aaO,oben Anm.8, J.Schmid,aaO, oben Anm.6, S.247.

11) Mk-Komm.z.St.,1937, 163.

12) Vgl. E.Loisy, Les Evangiles synoptiques II, 1908, 4; M.J.Lagrange, aaO,oben Anm7, [7]1948, 322 Anm16; J.Schmid, aaO,oben Anm.6, 246. - Unter Berufung auf die antiarianische patristische Exegese der Stelle besonders auch H.Guenser, La confession de S.Pierre (= EThL 4), 1927, 561ff; P.Dausch, Die älteren drei Evv., [4]1932, 240; B.Willaert (= EThL 32), 1956, 28-30; mit Einschränkung auch Vögtle, aaO,S.261f. 264.

13) In der Tradition der Urgemeinde scheinen zwar beide Begriffe mehrfach synomym gebraucht (vgl.vor allem Mk 14,61 = Mt 26,63; O.Cullmann,Christologie, 286, möchte dagegen hier die bei Lk vorliegende Trennung der Messias- und Gottessohnfrage, Lk 22,67, für die bessere Tradition halten); dies betonen auch heute noch viele Forscher (vgl.M.Dibelius, RGG[2] I 1595; R.Bultmann, Theologie des NT, 1953, 50f). Bultmann möchte von hier aus das an vielen nt.Stellen spürbare "Mehr" des Gottessohnbegriffs in Richtung auf eine spezielle Wesensaussage nur als eine spätere Entwicklung auf dem Boden des Hellenismus gelten lassen (127f). Demgegenüber hat Cullmann mit Recht die Verankerung eines besonderen Gebrauchs

in Jesu Selbstbewußtsein herausgestellt, so daß im Gegenteil die Trennung der beiden Begriffe als ursprünglich und ihre Identifikation als spätere Entwicklung erscheint (Christologie 286ff); diese Sicht findet jedenfalls eine Bestätigung am weiteren Gang unserer Untersuchung. Siehe unten Anm.16.

14) Zu seiner Auslassung mag auch die Abwehrstellung gegen Marcion beigetragen haben, der das Petrusbekenntnis als Messiasbekenntnis offenbar nicht gestrichen, sondern als Beweis des falschen Verständnisses Jesu bei den Jüngern gebraucht hatte: Petrus habe den Herrn hier als Messias des at.Gottes begrüßt und nicht verstanden, wer er wirklich war; deshalb habe Jesus auch Schweigen geboten (vgl.Tertullian, Adv.Marc.IV 21; A.v.Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (= TU 45) [2]1924, 127.201; W.Bauer, Das Leben Jesu, 435).

15) Immerhin könnte ein Text wie der unten S.99 Anm.64 zitierte des Arianerbischofs Maximin zu einer solchen Vermutung Anlaß geben. Wahrscheinlich jedoch handelt es sich um eine freie Wiedergabe des Textes, die nicht ohne weiteres Schlüsse auf eine besondere Textform zuläßt.

16) Die Entwicklung in den ersten Jhen nimmt deutlich diese Richtung. Schon Tertullian reiht Mt 16,16 einfach unter die Gottessohnbekenntnisse ein, obwohl er den integralen Wortlaut durchaus kennt: Adv.Prax.23 "Post haec autem Martha filium Dei eum confessa non magis erravit quam Petrus et Nathanael". War, wie Cullmann annimmt (oben Anm.13), noch in der synoptischen Grundüberlieferung wie bei Jesus der Messias vom Gottessohn genau unterschieden, so konnten die späteren nichtjüdischen Christen keinen eigentlichen Unterschied mehr feststellen; gerade dort, wo man die beiden Titel voneinander abhebt, (vgl.Act.Thom.159f; Mart.Polyc.17,2f),zeigt sich, daß es sich eher um ein stilistisches Mittel handelt: bei gleicher inhaltlicher Aussage soll eine formale Steigerung erreicht werden, wobei der "Gottessohn" als auch in der nichtjüdischen Welt verbreiteter Begriff das Übergewicht besaß.

17) Vgl.Origenes, Mt-Komm.z.St. (Klosterm.82), der damit die oben, Anm.16 angedeutete Tendenz auf unseren Text anwendet.

18) Irenaeus, Adv.haer.III 18,4 (Sagnard 318): "Ipse qui agnitus est a Petro Christus, qui eum beatum dixit, quoniam pater revelavit ei filium Dei vivi..."; gerade der rhetorische Parallelismus der beiden Glieder zeigt die Selbstverständlichkeit des Gedankens.

19) Vgl. seine Erklärung des Fehlens der Seligpreisung bei Mk und Lk (s.o.S.28): Mk und Lk berichten nichts vom "Gottessohn"-Bekenntnis, also auch nichts von dem (offenbar gerade darauf antwortenden!) Makarismus.

20) Vgl.Epist. ad Jac. 1,3 (Rehm 5); hom.16,15,2 (Rehm 225); 17,18,1f (Rehm 239). - Wir zitieren nach der Berliner Ausgabe der GCS, Die Pseudoclementinen I,Homilien,hg.v. B.Rehm (- J.Irmscher), 1953. - In hom.16,19,6 (Rehm 240) wird freilich die Offenbarung mit der gleichen Wendung auf den "Christus"-Titel bezogen, aber dieser scheint hier tatsächlich nur als "Wechselbegriff" zum Gottessohn empfunden.

21) Vgl.Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat. lat.15588 f.92[a]. - Im 11.Jh freilich schon Christian von Stavelot, dessen Mt-Komm.an dieser Stelle aber überhaupt eine Ausnahme bildet, indem er ohne jede Häretikerpolemik den Text im schlichten Literalsinn erklärt: MSL 106, 1396.

22) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 421 (vgl.Beda, Glossa ordinaria, Catena aurea u.a.).

23) Gott als der "lebendige" im Gegensatz zu den toten Götzen etwa Jes 37,4.17; im NT 1Thess 1,9; 2Kor 6,16 u.ö.

24) Vgl.etwa Athenagoras, Presbeia 16ff; Justin,Apol.I 9; Laktanz, De ira Dei 11 u.a.- Über den Kampf gegen die Herrscher-Apotheose auf frühchristlichem wie auf römischem Boden vgl.St.Lösch, Deitas Jesu und antike Apotheose.Ein Beitrag zu Exegese und Religionsgeschichte, 1933.

25) Johannes Maior, Mt-Komm.z.St. = Du Pin II 1147 weist hier als Parallele auf 2Makk 11,23 hin, wo ein Brief Antiochus' beginnt: "Nachdem unser Vater unter die Götter versetzt worden ist...".

26) So im Anschluß an at. Gedanken schon Hieronymus selber, aaO,oben Anm.22.

27) Origenes, Mt-Komm.z.St.(lat.) = Klosterm.82f: "...et forsitan ideo dicebatur vivus, secundum eminentiam qua supereminet omnibus habentibus in se vitam, quoniam et solus habet immortalitatem (1Tim 6,16) et est fons vitae; et fons quidem vitae proprie dicitur deus pater, qui dicit per Ieremiam: Ier 2,13". - Vgl.Catena aurea z.St. = Thomas Opp. 16,294a.

28) Die Stelle hat eine besondere Fortsetzung: dem biblischen Bild vom Vater als "fons vitae" wird das ebenfalls biblische Bild des Sohnes als "vita" (Joh 14,6) gegenübergestellt und daraus eine subordinatianische Christologie konstruiert: "wie die Quelle des Flusses nicht der Fluß ist, so die Quelle des Lebens nicht das Leben". Dies erinnert an das bekannte Bild bei Tertullian, Adv.Prax.22: Der Sohn ging vom Vater aus "ut radius ex sole, ut rivus ex fonte, ut frutex ex semine".

29) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,638a.

30) Vgl. die oben S.52 Anm.61 zitierte Stelle aus Bernhard von Clairvaux, De grad.humil.3 = MSL 182, 947.

31) Thomas Cist.und Johannes Halgrinus,Hhld-Komm. = MSL 206, 466: "Tu es Christus, filius Dei vivi..., ait Petrus. Tu pronomen est demonstrativum". - An Mt 17,5 erinnert hier schon Hilarius, De trin.6,36 = MSL 10,186: "Pater dicendo: Hic est filius meus, Petro revelavit ut diceret: Tu es filius Dei, quia in eo quod dicitur: Hic est, revelantis iudicium est, in eo quod respondetur: Tu es, confitentis agnitio est".

32) Vgl.Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125rb: "Tu: discretive, quia tu es unigenitus qui es in sinu patris Io.1".

33) Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.St. = MSL 106, 1395.

34) Ambrosius, Lk-Komm.6,97.

35) Vgl.etwa Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15596, f.194ra.

36) Vgl. Ps.Gregor d.Gr., 1Kön-Komm.z.2,9 = MSL 79,75 (im Anschluß an Hab 3,19): "Super excelsa statue me!... Super excelsa quidem Petrus statutus erat...Super excelsa statuitur, cui redemptoris divinitas revelatur (Hinweis auf Mt 16,16f)".- Das Gottessohnbekenntnis war das Bekenntnis zum Logos: Anselm von Bourg-St.Edmunds (Ps.Anselm von Canterbury), Oratio 40 = MSL 158, 933: "...quem Verbum Dei nominas / A quo vocaris Barjonas". Vgl. auch die Betonung dieses Gedankens bei Elipandus von Toledo, Ep.4 ad Albin. 13 = MSL 96,876.

37) Peter Cellensis, Tract.de disc.claustr.25 = MSL 202, 1140.

38) Alkuin, Joh-Komm.z. 10,31 = MSL 100, 893f (= Ps.Beda, MSL 92, 773).

39) Außer der schon zitierten Stelle bei Gottfried von Admont vgl.etwa Gerhoh von Reichersberg, Epist.17 (Widmung der Auslegung von Ps 131 an Alexander III.) = MSL 193, 564: Sind das nicht die eigentlichen Feinde der Kirche, "qui docent contra fidem Petri apostoli confitentis Christum Filium Dei vivi, cum de illo sentirent homines aliter, aliis dicentibus eum Eliam, aliis Ieremiam aut unum ex prophetis, quorum nullus erat, vel Deus altissimus vel altissimi filius unigenitus...". Siehe auch unten.

40) Unter den altkirchlichen Theologen des Westens betonte vor allem Fulgentius von Ruspe den Charakter des Petrusbekenntnisses als Selbstbekenntnis Jesu (gegen die Arianer): "Auch der Christus Gottes selber hat sich ja selbst als Gottessohn bekannt, wenn er bekräftigt, daß es dem Petrus von seinem Vater, der in den Himmeln ist, offenbart sei" (Ad Trasim.3,15 = MSL 65,279f; vgl. De incarn.,16 = MSL 65, 583). - Im MA scheint besonders Bonaventura Wert darauf zu legen, daß eigentlich Christus das Subjekt des Bekenntnisses ist: "...apparet quod Christus in hoc verbo confutavit errores et stravit totius fidei fundamentum" (Lk-Komm.z.9,34 = Opp.7,226f). - Gottfried von Admont,hom.34 (dom.) = MSL 174, 233, sieht im Makarismus ebenfalls ein Zeichen der indirekten Selbstaussage Jesu und vergleicht mit Joh 4,25: "Confessionem discipuli laudavit; non tamen ei vel alicui discipulorum suorum tam apertis verbis se manifestavit ut diceret: 'Ego sum' sicut beatae huic mulieri cui dixit: 'Ego sum qui loquor tecum'".

41) Hier ist auf Justin hinzuweisen, dessen schon genannte wichtige Stelle in Dial.c.Tryph. 100 die gleiche Pointe zeigt: Petrus erkannte in dem unscheinbaren Menschen, "dem Schönheit und Ehre fehlte" (100,2), den "Sohn GOttes" (100,4).

42) Irenaeus, Adv.haer.III 19,2; 21,3.

43) Von den Beteiligten sind uns über die Namen hinaus kaum Einzelheiten bekannt. Zu den Quellen vgl. A.v.Harnack, Überlieferung, 1893, 592f.

44) Über diesen Streit und die an ihm beteiligten Theologen orientiert der Artikel "Adoptianismus" von Möller-Hauck = RE[3] I 180 - 86. Siehe ferner C.J.Hefele, Conciliengeschichte III [2]1877, 642ff; A.Harnack, Dogmengeschichte 3, 1890, 248-61; A.Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2, [2]1900, 282-307; R.Seeberg, Dogmengeschichte 3, [2]1913, 54-58; E.Amman, in: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise VI, 1937, 129-52.

II. Kapitel C.

45) Die spanischen Adoptianer beriefen sich nach Elip.Epist. 4,11 und Alcuin, Adv.Elip. 2,7 auf sieben Stellen aus ihrer (mozarabischen) Liturgie, an denen die Vokabel der adoptio auf Christi Menschheit angewendet wurde. Die Stellen bei Hefele aaO,oben Anm.44, S.651f.

46) Disput.Benedicti (Anian.) adv.Felicianam impietatem = MSL 103, 1400.

47) Cassian, De incarn.Domini contra Nestorium (a.429/30) III, 12-14 = CSEL 17, 276ff (ed.Petschenig). Vgl. die Berufung auf ihn bei Alkuin, Adv.haer.Felicis 66 = MSL 101, 115; Adv.Fel.Urgel.5,5 = MSL 101, 192. - Über Cassians antinestorianische Schrift siehe speziell E.Schwartz, Concilsstudien I = Schriften der wiss.Ges. in Straßburg 20, 1914: Cassian und Nestorius.

48) Papst Hadrian I. verurteilte die Spanier bereits wegen "Nestorianismus" (das Schreiben: Cod.carol.99 = bei Mansi 13, 865ff; vgl.auch Cod.carol.97, ein früheres Schreiben Hadrians: Denzinger nr.299). Auch Harnack aaO,oben Anm.44, S.253 nimmt direkten nestorianischen Ursprung an. Dagegen schon Hauck 290 Anm.2.

49) Zur Zerlegung des Petrusbekenntnisses in zwei Elemente: menschliche und göttliche Natur Christi, s.u.S. 102, Anm.77. Gerade im Anschluß an die Cassianstelle nahmen schon die Antifelizianer das Argument gegen die "Verkürzung" der ganzen Wahrheit in der Christologie aus Mt 16,16 auf: vgl. den Sacrosyllabus v.794 (verfaßt von Paulin von Aquileja) c.6 = MSL 99, 157; Alkuin, Lib.adv.haer.Felic.66 = MSL 101, 115.

50) Daß auch Nestorius sich für seine Meinung (vielleicht in Verbindung mit textkritischen Manipulationen?) der Stelle bedient hat, legt Cassians Argument nahe: "Das Bekenntnis ist ganz einfach und offenkundig: er preist Christus als Gottessohn. Vielleicht leugnest du, daß das gesagt ist, aber der Evangelist bezeugt's" (= CSEL 17, 278).

51) Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 164, 212: "Unde et beata virgo Maria Theotocos vocatur, id est Deum et hominem pariens (diese 2 Elemente nach Mt 16,16!), quod quia Nestorius confiteri noluit, ab ecclesia expulsus et damnatus est". - Ohne Polemik gegen den Nestorianismus möchte übrigens auch Ps.Philipp von Harvengt, Hhld-Komm.z.2,9 = MSL 203, 267, mariologisch argumentieren, um in Mt 16,16 Christi Gottessohnschaft zu finden: Christus selbst bekannte sich (Mt 16,13) als "Menschensohn", dh als Sohn des "Menschen" Maria; da aber Petrus von ihrer Jungfräulichkeit wußte, nannte er ihn ganz mit Recht nicht "Sohn eines Mannes", sondern "Sohn Gottes".

52) Alkuin, Lib.adv.haer.Felic. 8 = MSL 101,90f; gemeint ist Hilarius, De trin.X.

53) Vgl.die Stellen bei Hauck, aaO (oben Anm.44), 292; Harnack, aaO 254, nennt als "deutlichste": Agobard von Lyon, Lib.adv. Felic. 27-37.

54) Marius Victorinus, Adv.Arium I: "Non sic filius quemadmodum nos; nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem: ego hodie genui te".

55) Augustin, Tract.in Ioan.48,6.

56) Vgl.Irenaeus, Adv.haer.III 6,1f (Sagnard 130ff).

57) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20,637. - Vgl.auch Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.625 f.125[rb]: "Per naturam, aliter quam nos, qui sumus filii per gratiam adoptionis". - Sogar an der "Barjona" - Bezeichnung Petri im Mt 16,17 ließ sich dieser Unterschied der Sohnschaft Christi <u>per naturam</u> <u>zu unserer per gratiam</u> zeigen: "Barjona: in hoc ostenditur (Petrus) esse dei filius per gratiam, quia confessus est Christum filium Dei per naturam; nam 'Barjona' interpretatur filius colum/bae syriace" (Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15596 f.194[ra.b]).

58) Siehe u.a. J.de Ghellinck, Le mouvement théologique au XIIème siècle, [2]1948, 149ff; Landgraf II 2, S.7-43.

59) Vgl. Gerhohs Ps-Komm.z.58,10 = MSL 193, 1739.

60) Epist.21 (Ad Cardin.) = MSL 193, 576 (= 166, 1316); Mansi 21, 325: "Tunc ergo refutato adoptionis vocabulo in Christo Dei et hominis proprio et naturali filio ego in petra exaltatus et in fide Petri firmatus ab urbe redii cum laetitia certum tenens verum esse, quod Petrus de filio hominis hominibus errantibus ipse non erravit dicens: 'Tu es Christus,filius Dei vivi'".

61) Siehe hierzu den Lk-Komm.6,93 - CSEL 32,4, 272f (ed.Schenkl).

62) Bezeichnenderweise hält sich Ambrosius bei seiner Auslegung hier nicht an den Lk-Text: "Tu es Christus Dei", sondern unterschiebt den Wortlaut von Mt 16,16: "Tu es Christus, filius Dei vivi"; unmittelbar vorher hatte er freilich im Anschluß an 1Kor 2,2 den Christus-Namen (ohne Zusatz) als den <u>einen</u> Namen bezeichnet, in dem zugleich Gottheit und Menschheit bekannt werde. In der späteren Aufnahme des "Complexus est" im MA ist jedoch der Satz auf Mt 16,16 bezogen und damit der direkte Kontext bei Ambrosius berücksichtigt.

63) Ibid.

64) Maximin, Contra Ambrosium 78 = (ed.) F.Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Texte und Unters.zur altgerm.Religionsgeschichte 1, 1899, 78. - Angesichts der wenigen erhaltenen Texte von arianischer Seite ist die Stelle von Wichtigkeit; auch in der Textform unserer Perikope bietet sie Besonderheiten: "...fides Petri, qui Christum filium Dei fatentur et non ipsum patrem. Sic denique ait Petrus interrogante Domino: Quem me dicunt esse homines, filium hominis? Respondit Petrus: Quidam Ioannem baptistam, quidam Eliam, alii Ieremiam aut unum ex profetis. Dominus interrogat: Uos autem, quem me esse dicitis? Respondit Petrus: Tu es filius Dei uiui".

65) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 637b.

66) Vgl.etwa Beda; Mk-Komm.z.8,29 = MSL 114,211 der Glossa ordinaria; auch Anselm von Låon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1395 u.a.

67) Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bietet die schon häufig zitierte Petruspredigt des Radulph ardens,hom.23 = MSL 155, 1390, wo Trinitäts- und Zweinaturen-Lehre breit auf Grund von Mt 16,16 entfaltet werden.

68) "Tu es Christus, filius Dei vivi, quia in hoc de trinitate perfecte senserat". (= Alger scholast.Leodiensis, De sacram. 3,14 = MSL 180, 853).

69) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 558.

70) Vgl.etwa Radulph ardens,hom.23 = aaO,oben Anm.67.

71) Vor allem Ps 45,8 = Hebr 1,9 spielte hierbei eine Rolle; ebenso auch Jes 61,1.- Daß alles "Salben" im AT Typ Christi ist, sagt unter Zitierung des Ps-Wortes deutlich und prinzipiell schon Justin, Dial.86,3.

72) Vgl.Irenaeus, Adv.haer.III 18,3 (Sagnard 316).

73) Unbenannte hom.de cath.S.Petri im Homiliar des Paulus Diaconus = MSL 95, 1463f.

74) Siehe oben S.464 - Für Fulgentius von Ruspe,epist.17,11 = MSL 65, 463f, ist das unvermischte und ungetrennte Nebeneinander von "Menschensohn" (Mt 16, 13) und"Gottessohn" (16,16) offenbar eine regelrechte Illustration zur chalcedonensischen Formel. - Bei Anselm von Låon macht sich hier bereits die soteriologische Spitze (dazu s.u.) stark bemerkbar: "Dominus de se intimat, quod factus est propter nos, discipulus vero, quia ipse est qui fecit nos". (Mt-Komm.z. St. = MSL 162, 1395.)

75) Ferrandus (Schüler des Fulgentius von Ruspe), epist.6 ad Sev.schol.Const. = MSL 67,916.

76) Vgl.z.B. Ps.Philipp von Harvengt, Hhld-Komm.mor.5 = MSL 203, 557 im Anschluß an 2Sam 19: "Rex David cooperto capite incedens": Jesus ging gleichsam mit bedecktem Haupte einher, als die Menschenmeinung in ihm nur Elia,Jeremia oder einen Propheten sah. Petrus degegen hat mit seinem Bekenntnis Jesu Haupt entblößt: "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes".

77) Thomas, Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 472: "Tu es Christus,id est unctus. Et constat quod unctus est oleo spiritus sancti. Unctio non convenit ei secundum divinitatem,sed secundum humanitatem. Hoc ergo dicit, ut humanitatem Christi aliter aestiment quam turbae". Er war alles das, was man nach dem AT durch Salbung sein kann: König,Priester, Prophet. "Omnia haec in nomine Christi importantur". Auch Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "Tu es Christus quod interpretatur unctus; et sic confitetur eius humanitatem in qua unctus est oleo gratiae prae aliis, filius Dei naturalis et non adoptivus sicut alii etc."

78) Adam von St.Viktor, Sequenz 22, de S.Petro = MSL 196, 1493.

79) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 558.

80) Petrus Comestor, Hist.schol. (= hist.ev.85) = MSL 198,1581.

81) Nikolaus von Lyra,aaO,oben Anm.77; die Stelle schließt: "et sic confitetur veritatem divinae naturae et humanae in eodem supposito".

82) Siehe oben S.96 Anm.49.

83) Maximus von Turin, Sermo 37 = MSL 57, 611 (= EP 2219): "Quod praecipuus apostolorum redemptorem omnium vivi Dei filium dicit, paternae in eo deitatis substantiam confitetur; quod eumdem Christum pronuntiat, materni inesse corporis asserit veritatem. Sic revera beatissimus Petrus utramque in Christo naturam sub una est appellatione complexus, ut ineffabilis mysterii sacramentum brevissimo sermone delibans neque geminata divideret, neque unita confunderet".

84) Vor allem aus dem Anfang des letzten Satzes könnte man einen Anklang an das "Complexus est omnia" des Ambrosius heraushören, den Maximus gekannt und benutzt hat. Jedoch fehlt bei Ambrosius gerade der Gedanke der Zweiteilung des Bekenntnisses.

II. Kapitel C.

85) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 637a.

86) Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15596, f.198[ra] (Quaestionen zum Text): "...quaeritur, quare non dixit tantum: tu es filius Dei vivi? Reponsio: ut completeretur (cod. 12022: complecteretur) plenarie fidem tam incarnationis quam divinae naturae, quod habetur ex nomine; interpretatur enim 'unctus', de quo psalmus: unxit te Deus, Deus tuus oleo etc."

87) Vgl.Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125[rb]: "Tu es Christus, filius Dei vivi; (Zitat Röm 10, 9). Haec est confessio fidei incarnationis. Ex hoc enim ita confessus est, quia Deum in humana natura visit". - Vgl.Petrus Comestor, Lk-Komm.z.9,20 = Paris nat.lat. 620, f.176[vb]: "Christum dei: Glos.Complexus est omnia, id est ad fidem incarnationis sufficientiam; haec enim duo sufficiunt ad fidem incarnationis, confiteri autem ipsum esse deum, et hoc est confiteri in eo utramque naturam...".

88) Gottfried von Admont,hom.24 = MSL 174, 734f.

II. Kapitel D.

1) Vor allem R.Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, [2]1931, 275ff, der eine "antipetrinische"Tendenz für Mk annimmt (vgl.auch: Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis = ZNW 19, 1919-20, 170. 172; Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19 = ThBl 20, 1941, 265ff).- M.Goguel erklärt: Mk berichtet keine Billigung, weil er in der Verklärung eine noch theatralischere Bestätigung erzählen will (= L'église primitive, 191); dagegen mit Recht zu vergleichen K.G.Goetz, Petrus..1927, 7f.

2) Im Griechischen ist der Makarismus der 2.Pers. allerdings äußerst selten (vgl.H.L.Dirichlet, De veterum macarismis = RVV 14,4, 1914, S.15 Anm.3; 42 Anm.1; 26); auch diese Form weist also wohl auf den aramäischen Hintergrund (Heilsruf mit Suff.2.Pers.) des Sonderguts hin. - H.Becker, Die Reden des JohEvs. und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede 1956, 15 exemplifiziert das Verheißungselement im "Krisonspruch" der Offenbarungsrede an dem Makarismus, der die bekannte Rede syrischer Propheten (Origenes, Contra Cels.7, 8f) abschließt. Bei Mt selbst wäre wohl an den Schlußmakarismus der "Offenbarungsantwort" Jesu an Johannes Mt 11, 6 zu denken.

II. Kapitel D.

3) Th. Zahn, Mt-Komm.z.St., [2]1905, 536, der Jüngerakzent und Petrusakzent in unserer Perikope zu harmonisieren sucht, muß sich hier mit einer einfachen Behauptung begnügen: Jesus preise Petrus selig, "ohne damit in Frage zu stellen, daß Pt, wie es v.15 gefordert war, im Namen aller Apostel geredet habe, und ohne irgend einen, der zur gleichen Erkenntnis gelangt war, von der Seligpreisung auszuschließen". Auch die ma.Exegeten, die den Makarismus inklusiv verstehen wollten, treffen damit nicht die Intention des Evangelisten.

4) Vgl. A.Resch, Außercanonische Paralleltexte zu den Evv. 2. Heft: Paralleltexte zu Mt und Mc = TU 10, 2, 1894, 190f; J.Grill, Der Primat des Petrus, 1904, 70; vor allem auch J.Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet?, [3]1910; neuestens W.L.Dulière, La péricope sur le 'pouvoir des clés' = NC 6, 1954 (= Mélanges R.Goossens), 73-90. - Über die besondere These A.v.Harnacks, der Vers 18b als späteren Einschub erklären wollte, siehe noch unten.

5) Das Vokabular und die Aussage von Ign.Philad.7,2 zeigen demgegenüber nur eine sehr entfernte Verwandtschaft und kommen als Parallele kaum in Betracht (gegen Bauer,Hdb. zum NT, Erg.-Bd 260); - Grant,Matthew II 14 behauptet scharf, daß die Szene "is not only ignored elsewhere,but could not ever have been known to earlier writers, apostles or evangelists (e.g. Gal 2,11)". Dies wäre dann unrichtig!

6) Auf eine Abgrenzung speziell von Petrus weist der Finalsatz hin: "...damit ich ihn verkündige unter den Heiden".Paulus nennt hier die Kompetenzgrundlage, auf der er neben Petrus (unter den Juden!) als gleichgestellter Missionar arbeitet.- Vgl. aber hier K.Holl,Ges.Aufsätze II 52 Anm.3: Für alle Heiden wisse P. sich von Anfang an bestimmt. Dies gegen Lichtenhan, Harnack-Ehrung 1921, 52ff.- (J.Jeremias,Golgotha = Angelos Bh.1, 1926, 69 Anm.4 nennt neben Gal.1,15f auch die στῦλοι von 2,9 als "paulinische Anklänge", die die Echtheit stützen.)

7) Es soll hier keineswegs behauptet werden, Paulus habe das Wort von Mt 16,16f in eben der Form benutzt, wie es heute vorliegt. Uns scheint nur deutlich, daß seine Argumentation an dieser Stelle ein ganz konkretes Gegenüber visiert: eben das Petrusbild, das den Erstapostel vor allem als Offenbarungsempfänger kannte (sicher auch im Anschluß an die Ersterscheinung zu Ostern und die Verklärung) und das in Mt 16,16f seinen Niederschlag gefunden hat. Die umgekehrte Annahme - Mt 16,16ff stelle die Antwort der Jerusalemer Gemeinde auf Gal.1,15f dar

(J.Kreyenbühl, Der Apostel Paulus und die Urgemeinde = ZNW 8, 1907, 81ff. 163ff.; vgl.auch Loisy, Les évangiles synoptiques z.St.; Klostermann,Mt-Komm.z.St. 139) - bietet zumindest ebenso große Schwierigkeiten. - P.Bonnard, L'Epître de S.Paul aux Galates = Comm.du NT 9, 1953, 30 Anm.1, nimmt für Vers 15f eine "freie" Benutzung der Berufungsgeschichten Jeremias und Jesajas an.

8) Wie stark diese Gruppen zahlenmässig gewesen sein müssen, erhellt allein aus der Tatsache, daß fast alle außerkanonischen Evv., Apokalypsen und Apostelakten aus gnostisierenden Zirkeln stammen. Für Ägypten hat W.Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum = BHTh 10, 1934, 49ff, gezeigt, daß dort das Christentum überhaupt im Anfang nur in gnostisch-häretischer Form Eingang gefunden hatte.

9) Es wäre zweifellos interessant, diesem Aspekt einmal nachzugehen. In der Pistis Sophia scheint Petrus, trotz der Konkurrenz durch andere Jünger und vor allem Maria, im "Wissen der Geheimnisse" den anderen voranzustehen (vgl.Kap.36/53/65 in der Ausgabe von C.Schmidt = GCS Die Koptisch-gnostischen Schriften I, 1905).

10) Daß die Entstehung pseudonymer Petrusliteratur mit einem wachsenden Interesse an der Gestalt Petri auf Grund der Bedeutung der römischen Gemeinde zusammenhänge, wie W.Michaelis, Die Apokryphen zum NT, 1956, S.16, behauptet, ist nicht ohne weiteres anzunehmen, wenn wir uns das frühe Petrusbild vor Augen halten, in dem der "autoritäre" Monarch von Mt 16, 18 noch keine Rolle spielte. Jedenfalls gilt auch in den Acta Petri der Apostel betont als der, "dem die göttlichen Geheimnisse vertraut sind" (Michaelis 344). Dazu gehört übrigens auch die in den Akten bezeugte und offenbar verbreitete Auffassung von Petrus als "Magier"; besonders seltsam ist die von Augustin, De civ.Dei 18,53, überlieferte heidnische Legende, Petrus habe durch einen Zauber (Zerstückelung eines Knaben) erreicht, daß der Name Christi 365 Jahre lang verehrt werde (vgl.Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums = Festgabe für Karl Müller, 1922, 5f).

11) Vor allem 2Petr 3,1ff. Daß die "Eschatologie" das Thema des gesamten Briefes bildet, zeigt E.Käsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie = ZThK 49, 1952, 272-96. - Auch die Anspielung auf die Verklärung (1,16ff) weist auf das Bild Petri als des Offenbarungsempfängers (vgl.1,14!).

12) Die wichtigsten Zeugen, im einzelnen stark voneinander abweichend, sind ein griechisches Fragment aus Akhmim (Klostermann, Kl.Texte 3, ²1908, 8-12) und eine vollständige äthiopische Fassung (ed.S.Grébaut = ROC 1910; deutsch: H.Duensing = ZNW 14, 1913, 66-78; Hennecke, ²1924, 214-27). In der äthiopischen Fassung erscheint die Rolle Petri beim "Schauen" besonders ausgeprägt (Vgl.K.G.Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden, 1927,81f. 95ff). Altkirchliche Benutzer zitieren die Schrift, wenn sie einen Verfasser angeben, mit der Wendung: "Petrus sagt in der Apokalypse.."

(Vgl.Klemes von Alex., Hypotyp.41,2; 48,1; Makar.Magnes, Apocrit.IV 6,7).

13) Wir kennen im Zusammenhang nur ein Stück aus der Passions- und Ostergeschichte, ebenfalls aus der Hs. von Akhmim (Klostermann, Kl.Texte 3, 3-8). Besonders die Auferstehung selbst ist mit einer Reihe auffälliger Sonderzüge eingehend geschildert. Zum einzelnen vgl.L.Vaganay,L'Evangile de Pierre, 1930.

14) Epist.Clem.ad Jac.1,3 (Rehm 5); Hom.16,15,2 (Rehm 225); Hom.17,18,1f (Rehm 239); 17,19,6 (Rehm 240).

15) Es fällt demgegenüber weniger ins Gewicht, daß an der ersten und an der letzten Stelle auch Mt 16,18 einbezogen ist.

16) Justin, Dial.c.Tryph. 100,4 = ed.G.Archambault 1909, 122.- Dies hat den älteren kritischen Versuchen gegenüber, V.17 von V18f in der Überlieferung zu trennen, schon A.Dell betont; er betrachtet V.17-19 als Einheit, die aber nicht als echtes Herrenwort gelten könne. - Es erscheint überhaupt müßig,das Fehlen eines Zitats der Stelle im frühchristlichen Schrifttum mit der Echtheitsfrage in Verbindung zu bringen; man zitierte eine Stelle erst, wenn mit ihr etwas bewiesen werden mußte.

17) F.Sagnard OP in seiner Ausgabe: Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre III = SChr 34, 1952, 367 Anm.2.

18) III 13,2 (Sagnard 256).

19) III 18,4 (Sagnard 318).

20) III 19,2 (Sagnard 334).

21) III 21,8 (Sagnard 366).

22) III 11,6 (Sagnard 190).

23) Dies gibt auch Ludwig, Primatworte, 7f zu, der sonst freilich kaum auf dieses alte Petrusbild Rücksicht nimmt - ein Mangel, der durch die Beschränkung auf Mt 16,18f kaum entschuldigt wird.

24) Clemens Alexandrinus , Strom.VI 68,2 (ed.O.Stählin) = GCS Clemens Alex. II, [2]1939, 466).

25) Strom.VI 132,4 (Stählin 498f). - Auch Origenes zeigt sich von diesem Bild bestimmt (vgl.Ludwig 38f), und dies ist kein Zufall: die für die alexandrinische Theologie wichtige Scheidung von Gnostikum und Pistikum hatte hier eine Hauptstütze: Nur der engere Kreis weiß um die Geheimnisse Christi.

26) Auch das spätere Judentum scheint in Petrus einen besonderen "Offenbarungsempfänger" gesehen zu haben; vgl.die Legende in der Sammlung Beth / Midrasch V 60 (1.Kap.) = Bill.I 531.

27) Peter Cellensis, Mosaici tabernaculi myst.et mor. expos.1 = MSL 202, 1054.

28) Wilhelm von St.Thierry, Disput.adv.Abael.7 = MSL 180, 272:(im Anschluß an Mt 16,28) "Stare quippe in fide multorum est,videre autem in hac vita filium hominis in regno suo paucorum, quibus hoc illuminatis oculis fidei revelat non caro et sanguis, sed pater qui est in coelis".

29) Hugo von Amiens, Dial.5,16 = MSL 192, 1211.

30) Robertus Pullus (SRE Cardin.), Sent.lib. = MSL 186, 679.836.

31) Für Augustin siehe oben S.35f; vgl auch Fulgentius von Ruspe, Epist.16,6 = MSL 65, 448: Der Glaube an den gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit kommt nicht aus der Freiheit des natürlichen Urteils, "denn nicht Fleisch und Blut, sondern der himmlische Vater offenbart, wem er will" (vgl.Mt 11,27!).

32) Paschasius, Mt-Komm.z.19,26 = MSL 220, 667: "Et ipse Petrus et omnes coapostoli eius necnon et quamplurimi qui crediderunt ex Iudaeis contra possibilitatem humanam per Dei gratiam crediderunt in Christum, ut ipse testatur ad Petrum: Beatus es etc."

33) Radulph ardens, hom.23 = MSL 155, 1390: Mit eigenen Sinnen reicht es nur zu "opiniuncula", um die man sich dann streitet, wie jene "Menschen" von Mt 16,13f!

34) Vgl.dazu die Ausführungen in Tract.in Ioan.26,6,5 = MSL 35, 1609.

35) Im antiarianischen Zusammenhang der Stelle (gegen Photinus) ist dieser "rechte" Glaube präzisiert als Glaube an den unus et aequalis filius: nicht wie ein Prophet, wie Johannes, wie ein großer Gerechter.

II. Kapitel D.

36) Caesar von Arles, Concil.Arausiac.II cap.8 = MSL 67, 1147: Keiner kommt durch den freien Willen zur Taufgnade. "Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem pater attraxerit, sicut et Petro dixit: Mt 16,17, et apostolus: 1Kor 12,3".

37) Vgl.etwa Alkuin, Joh-Komm.z.6,41f = MSL 100, 832 (= 92, 716, Ps.Beda); Rupert von Deutz, Joh-Komm.z.6,41 = MSL 169, 490; Zacharias Chrysopolitanus, Unum ex quat. 82 = MSL 186, 252: "Tractus est Petrus a patre tamen per filium incarnatum".

38) Grundquelle des MAs für die Etymologie hebräischer Personennamen war Hieronymus' "Liber interpretationis hebraicorum nominum" (hg.v.P.de Lagarde, Onomastica sacra, ^{2}1887); es handelt sich dabei um die Bearbeitung einer griechischen Grundschrift, freilich kaum, wie der Kirchenvater selbst angibt (de Lagarde 26), um ein durch Origenes ergänztes Werk Philos. Hier wird "Simon" bereits als "oboediens, sive ponens tristitiam aut audiens moerorum" gedeutet (de Lagarde 104, z.Apg 10,17).

39) Vgl.Hieronymus aaO; "Audiens tristitiam" erscheint übrigens auch als Deutung für"Symeon", das aus dem AT öfter angeführt wird (de Lagarde 42,24; 98,25 u.ö.).

40) Auf jeden Fall ließen sich diese Deutungen nicht auf die Situation von Mt 16 anwenden; die Catena aurea z.Mt 10,3 = Thomas Opp. 16, 191a, zitiert Remigius (?): "Oboediens": entweder, weil er bei seiner Berufung dem Andreas gehorchte, oder die göttlichen Gebote und die Befehle Christi sofort befolgte; "deponens moerorem": bei der Auferstehung, als er die Trauer ablegte, und "audiens tristitiam", bei der Vorhersage seines Leidens in Joh 21, 18f; (letztere deutlich bei Beda, Mk-Komm.z.3,16 = MSL 92,160), ebenso Ps.Beda, Mt-Komm. z.10,2 (Alkuin) = MSL 92,51.

41) Nach R.Eisler, Jesous basileus ou basileusas, 1929, 67, neuerdings vor allem wieder erwogen von O.Cullmann, Petrus, 17; ders., Der Staat im NT, 1956, 11; vgl. auch die Kontroverse zwischen H.Hirschberg und R.Marcus in JBL 61, 1942, 171ff. 281.

42) Eisler hatte seine Angabe aus G.Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch , ^{2}1922, 65a, entnommen, der sich dafür lediglich auf R.Elieser ben Jehudas "Thesaurus totius hebraitatis II 623, berufen konnte.

43) Bartimäus (Mk 10,46); Bartolomäus (Mk 3,18par); Barsabbas Apg 1,23); Barjesus (Apg 13,6). Vgl.G.Dalman, Gramm.des jüd.-palästin.Aramäisch, ^{2}1905, 178ff.

44) Ebenso in einem Fragment des Hebr-Evs (siehe Klostermann, Mt-Komm.z.16,17, 139), dem aber als Ausnahme kaum Wert zukommt;

der zweite Beleg aus dem lat.Origenes, wo ebenfalls eine Namensdeutung des "Barjona" aus dem Hebr-Ev mitgeteilt wird und den Th.Zahn, Mt-Komm., 536 Anm.59 anführt, entfällt nach der kritischen Ausgabe von Klostermann 390.

45) Siehe G.Dalman, Gramm.des jüd.-palästin.Aramäisch, [2]1905, 179 Anm.5.

46) Cod.Vat.: "Jōnā" in 2Kö 25,23; "Jōnās" in 1Chr 26,3 (Cod.Alex.: "Jōnān").

47) Ein solcher"Ausfall" wäre höchstens im Syrischen möglich: "Jōnā" = "Jōnān" syr.(Zahn, Mt-Komm.,537 Anm.60) statt "Johanan".- Siehe zum ganzen Ἰωνᾶ – Ἰωάννης -Problem Blaß-Debrunner § 53,2: 40.

48) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26,121: "Alii simpliciter accipiunt quod Simon, id est Petrus, sit filius Joannis juxta alterius loci interpretationem: Simon Joannis, diligis me? Qui respondit: Domine, tu scis. Et volunt scriptorum vitio depravatum, ut pro Bar Joanna, hoc est filius Joannis, Barjona scriptum sit, una detracta syllaba.Joanna autem interpretatur Domini gratia".- Isidor, Etym.VII 9 = MSL 82, 287: neben "Taubensohn".

49) Haymo von Auxerre, hom.3 de ss.Petro et Paulo = MSL 118,761 (= Ps.Haymo von Halberstadt). Er schließt, da "Joanna" "Sohn der Gnade" heiße (vgl.Hieronymus, oben Anm.48), auf die gleiche Bedeutung auch für "Barjona": Sohn der Gnade Gottes war Petrus hier als Empfänger göttlicher Offenbarung.

50) Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "Beatus es Simon Barjona: id est filius Iohanna; bar enim est idem quod filius, iona autem ponitur per diminuitionem subtracta media syllaba pro Iohanna, unde est ibi compositio ex integro et corrupto. Unde Bariona hic accipitur ac si diceretur filius Iohannis. Propter hoc dicitur Ioh ultimo: Simon Iohannis etc".

51) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 560. - Auch Thomas zieht diese Parallele, freilich sofort auf die Spiritaldeutung bezogen: Mt-Komm.z.St. = Opp.19, 472: "...confessus erat eum filium Dei; Jesus autem dicit eum filium columbae, sc.Spiritus Sancti".

52) Chrysostomus, hom.54 in Mt = MSG 58, 535; auch zitiert in der Catena aurea z.St. = Thomas Opp.16,294b.

II. Kapitel D.

53) Ausnutzung der Namen in der Allegorese schon bei Philo ganz wichtig; es ist Erbe der Homerdeutung; vgl.E.Stein, Die all. Schriftauslegung des Philo von Alexandria = BZAW 51, 1929, 53ff.

54) Hieronymus gibt im Liber interpretationis hebraicorum nominum sogar eine eingehende philologische Erklärung: "Bariona filius columbae; syrum est pariter et hebraeum. bar quippe lingua syra filius, et iona columba utroque sermone dicitur" (de Lagarde,s.o.Anm.38),93, 22ff. Vgl.Isidor, Etym. VII 9 = MSL 82, 287. - In Wahrheit hat der Name mit dem gleichlautenden Substantiv nichts zu tun.

55) Die Vulgata hat hier: "simplices sicut columbae; auch in Phil 2,15 und Röm 16,19 gibt sie das griechische ἀκέραιοι auf diese Weise wieder.

56) Anselm von Lâon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1395: "Pia ac prudenti simplicitate".

57) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125va: "Non sicut confessio pharisaeorum, quae erat duplex, quia aliud habebant in ore, aliud in corde: Mt 22,16".

58) Vgl.Petrus Cantor, Verbum Abbreviatum 14 = MSL 205,62:"Piscatores elegit, non philosophos".

59) Es handelt sich hier um ein sehr altes Argument, das bereits im NT erscheint: Apg 4,13 benutzt Lk mit deutlich apologetischer Absicht den Gegensatz zwischen der geistesmächtigen und auch für die Behörden eindrucksvollen Predigt der Apostel und der Tatsache, daß diese Männer "ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται" waren. In den frühchristlichen Apologien ist es (im Anschluß an Apg 4, aber auch 1Kor 1, 19ff; 2,1ff) gern aufgenommen worden: Zuerst bei Justin, Dial.c.Tryph.I 39; dann besonders bei Origenes. Vgl.dazu W.Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.Apokryphen, 1909, 426.

60) Johannes Gerson, Sermo in ss.Petro et Paulo = Du Pin III 1406.- Gerson fügt hinzu: "Sed hoc fuit per revelationem Dei ratione sui amoris; natura enim amantium est, ut secreta eorum ad invicem communicentur".

61) So schon Hieronymus im Anschluß an Origenes, Contra Celsum I 62; III 39; zitiert bei Petrus von Scala,Mt-Komm.z.4,18 = Paris nat.lat.15596 f.47va. Gerade der Papst benutzt diese "Einfalt": Agath.an Constantin (in den Akten des 6.oec. Concils = Mansi 11,241): Die Legaten, die er schicke,könnten sagen, was Rom glaubt, - nicht mit menschlicher Beredsamkeit, welche ja auch ungebildeten Menschen nicht zu Gebote stehe, sondern in der Einfalt des Glaubens."

II. Kapitel D.

62) Kommentar zu 1Kor aus der Porretanerschule (Comm. Porretanus in 1Cor, ed.A.M.Landgraf = StT 117, 1945, 25). Auch hier steht letztlich Origenes im Hintergrund.

63) Ibid.

64) Bernhard von Clairvaux, De consideratione IV 3,6 = Mirbt, Quellen, [4]1924, 166. - Besonders in der Konzilsära ist diese Schrift oft benutzt und ausgeschrieben worden; vgl.R. Scholz in: Festschrift für P.Kehr, 1932, S.600.

65) Ibid.

66) Vgl. F.Cullmann aaO, oben S.5Anm.15, 43ff; als Beispiel wird hier ein 1522 in Bern aufgeführtes Drama "Vom Papst und seiner Priesterschaft" des Niklaus Manuel angeführt, wo Petrus als Wandersmann dem Prunkzug des Papstes begegnet, sich entrüstet und darauf von den Anwesenden gewarnt wird, nicht zu laut zu protestieren, er komme sonst selber noch in den Bann!

67) Petrus Cantor, Verbum Abbreviatum aaO, oben Anm. 58.

69) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp. 20, 639a: "Filius autem columbae est, qui formante spiritu in similitudinem spiritus ab omni carnalis concupiscentiae tabe purgatus spiritualiter translatus est et generatus".

70) Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 121.

71) Beda, hom.16 = MSL 94, 221; vgl.auch Anselm von Lâon = MSL 162, 1395.

73) Rupert von Deutz, s.u.Anm.78.

74) Richard von St.Viktor, De miss.spir.sancti = MSL 196, 1025: "Si nemo potest dicere 'Dominus Jesus' nisi in spiritu sancto, numquid Petrus tunc temporis erat sine illo, quando tam secure quam vere ante Christum de Christo ausus est confiteri: quia Tu es Christus, filius Dei vivi".

75) Der Zusatz "qui in coelis est" gab manchmal ebenfalls Anlaß zum Nachdenken: "In coelis: dicit non quod ubique non sit pater immensus, sed quia ibi relucet nobilior eius actus quam in terris (Johannes von La Rochelle,Mt-Komm.z.St. =

Paris nat.lat.625 f.125[va]; dies die gängige Deutung). Mit einer überraschenden psychologischen Wendung Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20,640a: "Locum autem dicit: Qui in coelis est, ubi est regio luminis, praecipue in mentibus beatorum, quia anima iusti sedes est sapientiae...".

76) Cassian, De incarn.III 13,1 = CSEL 17, 279: "...sed spiritus patris mei, qui in coelis est". Cassian schließt daraus: "Ergo in apostoli dicto et spiritus sancti et praesentis filii et Dei patris testimonium vides: filius laudavit, pater interfuit, spiritus sanctus revelavit". Vgl.auch VI 19 = CSEL 17, 345.

77) Vgl. Peter von Blois, Epist.140 = MSL 207, 418: "Itero verba quibus idem Christum Dei vivi filium profitetur, non revelat ei caro et sanguis, sed spiritus Dei patris"; siehe auch Sermo 28 = MSL 207, 644.

78) Rupert von Deutz,Mt-Komm.z.11,27 = MSL 168, 1521: "Ipsius autem revelationis operatio sancti spiritus aspiratio est, per quem cognoscitur filius, cognoscitur pater, cognoscitur et ipse qui unus amborum spiritus est".

79) Schon Ambrosius, Lk-Komm.VII 67f = CSEL 32,4,310f. -Zitiert im Homiliar des Paulus Diaconus, hom.173 = MSL 95, 1380; ferner Fulgentius von Ruspe, Ad Trasim.2,10 = MSL 65, 257.- Chrysostomus findet auch in diesem wechselseitigen Offenbaren nach Mt 11,27 und 16,17 die antiarianische Spitze,daß beide "gleiche Ehre" und "gleiches Wesen" haben müssen: hom. 54 in Mt = MSG 58, 535.

80) Hugo Eterianus, De haeres.Graec.2,2 = MSL 202, 278. - Ps. Gregor d.Gr., 1Sam-Komm.z.16,3 = MSL 79, 463, faßt die Aufforderung an Samuel (1Sam 16,3): Salbe, den ich dir bezeichne! als Typ der Aufforderung des Vaters an Petrus, Jesus mit dem Messiasbekenntnis zu "salben": "Gleichwie einen (von Gott) Bezeichneten hatte er (Jesus) vorher gesalbt, er, der von dem, welchen er gesalbt hatte, hörte: Selig bist du..".

81) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120, 559f.

82) Anselm von Canterbury, De processione s.spiritus 19 = MSL 158, 313f: "Non est hoc inusitatum in dictis illius, ut cum attribuit aliquid patri quasi soli vel sibi vel spiritui sancto, velit in aliis intelligi quod in uno loquitur. Nam cum dicit: Beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed pater meus qui est in coelis, nonne ipse filius et spiritus sanctus intelligendus est revelasse cum patre? Quoniam enim pater non revelat per hoc quia pater est, sed per hoc quod deus est, et idem et deus et filius et spiritus sanctus".

83) Anselm von Laon,Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1395: "...profecto una est voluntas et operatio patris et filii et spiritus sancti". Nikolaus von Lyra, Postille z.St.: "Pater meus: et per consequens tota trinitas, quia indivisa sunt opera trinitatis".

84) Glossa ordinaria z.St. = MSL 114, 141.

85) Material bei Bill.I, 1922, 730f; vgl.auch A.Schlatter, Der Evangelist Mt, 1929, 505.

86) Vgl.J.Behm, Art.αἷμα = ThWNT I 171. - P.Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de partie de corps en hébreu et en akkadien = RB 29, 1920, 472.

87) Die gleiche formelhafte Einheit: Gal 1,16; 1Kor 15,50; Eph 6, 12; Hebr 2,14.

88) Vgl.das Zitat bei Hilarius (z.Ps 138,31) = CSEL 22, 766: "Petro enim dictum est: Non caro, non sanguis revelavit tibi".

89) Glossa ordinaria z.St. = MSL 114, 142: "...caro et sanguis non revelare potuit, id est homines carnali sapientia inflati, qui non columbae filii et ideo a sapientia spiritus alieni, de quibus supra: Mt 16,14"; vgl.Garner von Langres (? Ps.Raban), Alleg.in script. = MSL 112, 886; auch Peter von Scala,Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15596 f.194ro u.a.

90) Clemens Alex.,Strom.VI 132,4 (Stählin 499). Siehe oben S.110

91) Anselm von Canterbury (?),Meditatio in ps "Miserere" c.31 = MSL 158, 843: "...nil iniquius quam quod excogitavit caro et sanguis. Non enim caro et sanguis beato Simoni Barjonae revelavit Christum esse Filium Dei vivi, sed potius eum ad vocem ancillae unius adeo excaecavit, ut eius habere notitiam denegaret! Sed tu ei, Domine, revelasti, qui es firmamentum meum...".

92) Heterius und Beatus, Ad Elipand.epist.1,4 = MSL 96, 897.

93) Thomas, Mt-Komm.z.St.

94) Hieronymus,Mt-Komm.z.St. = MSL 26, 121: "Quia caro et sanguis non revelavit tibi" apostolicae narratione comparatur, in qua ait: Continuo non acquievi carni et snguini, carnem ibi et sanguinem Iudaeos significans, ut hic quoque sub alio sensu

demonstretur, quod ei non per doctrinam Pharisaeorum, sed per Dei gratiam Christus Dei filius revelatus sit". - Heute scheint diese Deutung völlig ausgestorben; in dem Katalog moderner Verständnismöglichkeiten bei P.Bonnard, L'Epître de S.Paul aux Galates (= Comm.du NT 9), 1953, 31 fehlt sie jedenfalls.

95) Vgl.Paschasius z.St. = MSL 120, 559; Haymo von Auxerre,hom.3 = MSL 118, 761f; Anselm von Lâon z.St.= MSL 162, 1395; Herrich von Autun (b.Paulus Diaconus,hom.26) = MSL 95, 1480.

96) Thomas, Mt-Komm.z.St.

97) Diese alte Deutung schon bei Origenes (lat.) z.St. = Klosterm. 85; ferner Ps.Hieronymus (Ire des 7./8.Jhs? Vgl.Dekkers,Clavis 631), Mt-Komm.z.St. = MSL 30,554: "Caro et sanguis non revelavit tibi, id est: pater et mater non ostendit tibi"; Anselm von Lâon,Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1395: "paternum et maternum genus"; Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 165, 213: "non parentes tui vel caro tua".

98) Balduin von Canterbury, Lib.de commendat.fidei = MSL 204, 615.

99) Jakob von Lausanne, Expositio mystica in Mt = Paris nat.lat. 15966 f.225[ra]: "Quia caro et sanguis non revelavit tibi,Mt 16, quia frequentius velat quam revelat, quia res quae terminat visum, et consistit visus in ea, non revelavit illud quod est ultra eam, sed velat, sicut videmus in speculo, quod plumbum vel aliquid solidum additum vitro terminat visum et velat illud quod est ultra eum."

III. Kapitel A.

1) So vor allem J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.69f. In der Dreiung erkennt Jeremias "eine ausgesprochene stilistische Eigenart Jesu" (Jesus als Weltvollender, 1930, S.215 Anm.1). Nach ihm auch A.Juncker = NKZ 1929, S.184; A.Oepke = StTh 1950, S.110ff u.a. Vor Jeremias schon betont bei J.Leipoldt, Vom Christusbild der Gegenwart, ^{2}1925, S.11.

2) Vgl.Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 26,121 (auch zitiert in der Catena aurea = Thomas, Opp.16, 295a): "Quia tu mihi dixisti: Tu es Christus, filius Dei vivi, et ego dico tibi - non sermone casso et nullum habente opus, sed dico tibi, quia meum dixisse fecisse est". Prägnant auch Gottfried von Admont, hom.24 = MSL 174, 736: Dico tibi - "gratiam pro gratia tibi dando".

3) O.Cullmann, Petrus, 200f. - Die mögliche negative Konsequenz im Blick auf den Status von V.17 deutet Cullmann, der V.17 - 19 sonst stets als Einheit betrachtet, freilich nur durch den vorsichtigen Satz an, der Makarismus könnte vielleicht aus redaktionellen Gründen vom Evangelisten hier eingefügt sein. Viel schärfer zieht neuestens A.Vögtle diese Linie aus: er möchte V.17 völlig aus dem ursprünglichen Textzusammenhang lösen und als nachträgliche Zutat des Evangelisten erklären (BZ NF 1,1957, 252-72).

4) Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wenn wir auch auf die - freilich bedeutsame - Geschichte der Auslegung dieser wichtigen "Petrusstellen" im einzelnen eingehen wollten. Umfangreiches Material dazu hat J.Langen in seinem genannten Werk (oben S.14) zusammengetragen.

5) Siehe oben S.121f.

6) Beda, Mk-Komm.z.8,27 = MSL 92, 213: "Quia ergo post confessionem suam qua dixerat: Tu es Christus, filius Dei vivi, et praemium Salvatoris quo audierat secundum Matthaeum: Beatus es, Simon Barjona etc." Hom.16 (z.Mt 16,13ff) = MSL 94, 221: Auch wir können "cum Petro supernae beatudinis mercede" beschenkt werden.

7) Beda,hom.23 = MSL 94, 260: Jesus hat das reine Bekenntnis sofort würdig belohnt (in der Seligpreisung!), machte aber darüber hinaus offen und deutlich, was die Petrus-Benennung für ein sacramentum in sich trage (im Felsenwort!).

8) Als Beispiel für viele mag die Distinktion Alberts d.Gr. stehen: Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 635b (ähnlich 636b): "Habet duo,scil. confessionem et confessionis commendationem cum remuneratione, quae est potestatis collatio".

9) Vgl.dazu die verschiedenen Dreiteilungen etwa bei Johannes von La Rochelle = Paris nat.lat. 625 f.124[vb]: expressio fidei incarnationis - commendatio huius fidei vel credentis - promissio fundandi ecclesiam in fide evangelicae veritatis; Petrus von Scala = Paris nat.lat. 15596 f.193[vb]: divini incarnationis plena confessio - confessionis commendatio - divini muneris promissio u.a.

10) Petrus Johannes Olivi,Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15598 f.91[va/b].

11) Zu Origenes vgl.S. 176f.

12) Siehe dazu unten S. 182f.

13) Schon im AT ist die Erzählung verschiedentlich verwertet: Dtn 8,15; Jes 48,21; Neh 9,15; Ps 78,15ff; 105,41; 114,8.- Wahrscheinlich hängt auch die andere Tradition von "Oel" bzw. "Honig" aus dem Felsen (Dtn 32,13; Hi 29,6; Ps 81,17) mit dieser Grunderzählung zusammen, obwohl in den eigentlichen Wüstenüberlieferungen eine solche Geschichte nicht berichtet wird. - Der Wasserritus des Laubhüttenfestes (vgl.Bill.II 799ff) knüpft an die Vorstellung vom wasserspendenden heiligen Fels an; nach Joh 7,37f hat sich Jesus auf dem Fest die Rolle dieses Felsens zugeschrieben (vgl.J.Jeremias, Golgotha, 60ff; ebenso ThW 4, 281f).

14) H.Lietzmann, 1Kor-Komm.z.St.(= HNT 9), [4]1949,44.

15) Neben Targum Onkelos z.Num 21,19f (1Jh n. Chr.) stellt W.G.Kümmel als "wohl noch älter" Ps.Philo,Antiquit.Biblicae 10,7; vgl.11,15 (= HNT 9, [4]1949, 181). Vgl.ferner Tos.Sukka 3,11ff = Bill.III 406f; hier auch weitere Parallelen.

16) Als "Brunnen Mirjams" wird der wasserspendende Fels in rabbinischen Texten bezeichnet. Man war der Meinung, daß er dem Volke auf Grund der Verdienste Mirjams geschenkt worden sei. Vgl. Bill.III 407f; I 186.

17) Haymo von Auxerre (= Ps.Haymo von Halberstadt), 1Kor-Komm.z. St. = MSL 117, 559.

18) B.Reicke, SyBU 6, 1946, 12, weist auf eine ähnliche Formulierung in Dam 6,4 (ed.Schechter) hin = 8,6 (ed.Charles): "Der Brunnen ist die Thora" (Num 21,18).

19) Siehe J.Jeremias, ThW 4, 277 Anm.44; ders.,Golgotha, 80ff. Auch Bill.III 408. Andere "Stein"-stellen des AT (etwa Dan 2,34ff; Gen 28,18; Jes 8,14; Sach 4,7) wurden hingegen auf den Messias gedeutet, was Jeremias (ThW 4,276f) durch die häufige Gottesbezeichnung "Fels" vorbereitet und erleichtert sieht.

III. Kapitel A.

20) Vgl.J.Weiß, 1Kor-Komm.z.St. = MeyerK, 1910, 251.

21) H.Lietzmann, aaO,oben Anm.14.

22) Philo, Leg.alleg.2,86 (ed.Cohn 82); Text auch bei Lietzmann, z.St.; J.Weiß,z.St.

23) Philo, Quod deteriori etc 115; 117f (ed.Cohn 213). In c.118 ist durch Gleichsetzung des Felsens von Dtn 32,13 mit dem Manna ("den hier erwähnten Fels nennt er an anderer Stelle Manna") die Verbindung zwischen den beiden Überlieferungskreisen von Ex 17 (Num 20) und Dtn 32,13 hergestellt; in c.115 und 117 findet sich die Deutung des Felsens auf die Sophia, und in c.118 ist die Gleichungsreihe noch mehr erweitert: Fels = Manna = göttlicher Logos (vgl.dazu Leg.alleg.3,162, ed.Cohn 119). - Ein interessantes Beispiel christologischer Auslegung des Dtn-Verses bietet übrigens Raban, De cantic.Deut. = MSL 112, 1140 (vgl.Weish-Komm.z.8 = MSL 109, 719): Aus der Tatsache, daß in der at.Geschichte nie davon berichtet ist, wie das Volk Honig oder Öl aus dem Felsen saugte, schließt er, daß Christus der Fels sein muß: ist Christus nämlich jener Fels, dann sind dem geistlichen Sinn nach diejenigen gemeint, die die Taten und Wunder des Herrn sahen und nach der Auferstehung die Salbung des Heiligen Geistes empfingen.

24) Zumindest mag er sie durch seine palästinensischen Lehrer kennengelernt haben: vgl.F.Büchsel, ThW 1, 260ff; bes.263f.

25) Siehe vor allem W.D.Davies, Paul and Rabbinic Judaism,1948, 150ff. Es handelt sich außer 1Kor 10,4 um Kol 1,15; Röm 10, 6ff; 1Kor 1,24.30. Vgl.auch W.L.Knox, St.Paul and the Church of Gentiles, 1939, 111ff.

26) Es wird gut sein, die Bedeutung des Adjektivs bei βρῶμα und πόμα mit E.Schweizer möglichst weit zu fassen: "geistliche Speise und geistlicher Trank" - in Korinth wohl eine geläufige Bezeichnung der Abendmahlselemente (vgl.E.Käsemann, Das Abendmahl im NT = Abendmahlsgemeinschaft, 1937, 74) - meint Speise und Trank,die direkt aus Gottes Welt stammen und Gotteskraft schenken (ThW 6,435). Schweizer grenzt sich mit Recht gegen zu enge Auffassungen ab (Lietzmann, aber auch Käsemann, Schlier; ebenso könnte Schlatter genannt werden),die auf irgendeine Weise behaupten, die Elemente seien als "Geistesträger" gedacht, und weist auf den allgemeinen Sprachgebrauch hin, nach dem hier einfach der Gegensatz zu gewöhnlicher Nahrung ins Auge gefaßt sei. Seine Deutung dürfte damit der Auffassung von E.G.Selwyn nahekommen, der πνευματικός an unserer Stelle durch "sacramental" wiedergeben möchte (1Petr-Komm.,1949, 283). Aber so gut die Übersetzung "sakramental" auf "geistliche Speise und geistlichen Trank" zu passen scheint, so wenig glücklich scheint sie

es im Blick auf den "geistlichen Felsen" des folgenden Verses. Soll das Adjektiv in beiden Fällen den gleichen Sinn haben, so legt sich in der Tat die noch allgemeinere, fast technische Bedeutung von "geistlich" = "allegorisch zu verstehen" nahe, die im übrigen auch beim "geistlichen Haus" von 1Petr 2,5 und Barn 16,10 vorliegen wird.

27) In der modernen Exegese vgl.vor allem F.C.Baur: Paulus II,1866[2] 627; Theol.Jb.1857, 547; unter Berufung auf Apk 11,8; Barn 10.- Neuestens auch F.Sickenberger, 1Kor-Komm.z.St.

28) Siehe oben Anm.18. - Zum ganzen vgl. auch Rend.Harris, Testimonies II, 1916, 60f.137.139; H.J.Cadburry in: Jackson-Lake, The Beginnings of Christianity V, 1933, 373f; im Anschluß daran J.Jeremias, ThW 4, 282f.

29) J.Jeremias, aaO(oben Anm.19), Anm.89,nennt folgende Väterstellen: Tertullian, Adv.Marc.3,7; Origenes,Joh-Komm.z.1,1; Aphraates,hom.1,6-8. Vgl.außerdem etwa auch Arnobius d.J. (+ nach 451),der in seinem Conflictus c.Serap. = MSL 53,265 eine ganze Sammlung at. und nt.Stellen bringt, an denen der "geistgelenkte" Sinn Christus als "Felsen"erkennt.

30) Zum Problem des Felsenbildes im "Hirten" vgl.M.Dibelius z.St. (= HNT Ergänzungsband IV), 1923, 604f.

31) Justin,Dial.c.Tryph.Iud.113,6 (ed.Archambault 182); vgl. 114,2.

32) An der eben genannten Stelle deutet er die "Messer aus Felsenstein",mit denen Josua die Israeliten beschnitt (Jos 5,2f) auf die Worte Christi, des wahren Felsen, durch die an vielen, die in Unbeschnittenheit und Irrtum lebten, die Herzensbeschneidung vollzogen wurde. Vgl. ferner Dial.34,2; 70,1; 76,1; 86,3; 90,5. J.Jeremias, Art.λίθος(aaO,oben Anm.19).

33) J.Jeremias, aaO (oben Anm.19), 282, mit Bezug auf die Überschrift zu Cyprians Testimonia c.2,16 (= CSEL 3,1, 82-84): Quod idem (sc.Christus) et lapis dictus sit. Vgl.Firmicus Maternus, De errore prof.rel.20,1-6 (Heuben 95).

34) Vgl.Mk 12,10fpar; Apg 4,11; 1Petr 2,4ff; auch Eph 2,20.- Im Rabbinismus taucht die messianische Deutung der Ps-Stelle erst ganz spät auf: Raschi (+ 1105) z.Micha 5,1 (siehe Bill. I 876; J.Jeremias, aaO,oben Anm.19, 277 Anm.45). Daß schon Jesus sie auf sich angewandt hätte, bleibt unwahrscheinlich. Trotzdem muß das Zitat des Psalms am Ende des Winzergleichnisses Mk 12,10f nicht unbedingt Jesus abgesprochen werden, wie es heute üblich ist (W.G.Kümmel, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Mk 12,1-9 = Aux sources de la tradition chrétienne, Mél.M.Goguel, 1950, 121; auch J.Jeremias, Die Gleich-

nisse Jesu = AThANT 11, [2]1952, 56f rechnet die Verse zur späteren 'christologischen Überarbeitung'). Jesus will mit dem Wort vom Stein, den die Bauleute verworfen haben, und der zum Eckstein geworden ist, ohne jede christologische Spitze einfach den Gedanken des Gleichnisses weiterführen, daß das Reich an andere übergeht (V.9): der ehedem "verworfene" Stein ist in seinen Augen die verachtete Heidenschaft, deren künftige Eckstein-Rolle sein Gleichnis deutlich machen will.

35) Vgl.Lk 20,18par (= Mt 21,44). - Auch im Rabbinismus sind messianische Deutungen der Stelle nachzuweisen.Siehe oben.

36) Vgl.Röm 9,32f; 1Petr 2,4-8. - Es ist aufschlußreich zu sehen, daß keiner der frühen Väter - Cyprian so wenig wie Barnabas oder Justin - auf die 1Kor-Stelle zurückgreift; für die erste christologische Entwicklung des Steinbildes hat sie offenbar wenig bedeutet.

37) Augustin, Ps-Komm.z.60,3 = MSL 36,726. Das "Ich" des Psalms ist hier die Kirche, so daß sich zwanglos auch die Verbindung zu Mt 16,18 ergibt: "Jam ergo hic agnoscimus quis clamat a finibus terrae. Recolamus Evangelium: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam; ergo illa clamat a finibus terrae, quam voluit aedificari supra petram. Ut autem aedificaretur ecclesia super petram, quis factus est petra? Paulum audi dicentem: petra autem erat Christus." Das Subjekt kann jedoch auch wechseln; bei Anselm von Lâon spricht hier "alles Volk der Welt": "Me dico positum in petra, in Christum firmamentum per fidem, in quo securus sum" = Ps-Komm.z.St. = MSL 116,397.

38) Augustin, Ps-Komm.z.St. = MSL 36,434: "Posuit super petram pedes meos et direxit gressus meos. Petra autem erat Christus. Simus super petram, dirigantur gressus nostri...".

39) Augustin, Ps-Komm.z.St. = MSL 37,1363f: "Audiantur qui a petra audiunt; audiantur quia et in illis multis petris petra auditur. Petra autem erat Christus". Im Zusammenhang mit dieser Deutung der Felsen auf die Apostel kann es dann auch einmal heißen: "illa autem petra, ipse Petrus mons magnus..."(ibid.).

40) Augustin, Sermo 4,21 = MSL 38, 44f.

41) Augustin, Ps-Komm.z.103,21 = MSL 37, 1375: Es geht im Zusammenhang um die Doppeldeutigkeit biblischer Bilder allgemein. "Discite sic intelligere, cum figurate ista dicuntur, ne forte ubi legeritis quod Christum significat petra (1Kor 10,4), ubique petram Christum putetis. Significat alia atque alia...".

42) Augustin, Retract.I 20,2 = CSEL 36, 97f. Siehe dazu auch unten S.174 Anm 31

43) Augustin, Ps-Komm.z.60,3 (oben Anm.37).

44) Augustin, Sermo 295 = MSL 38, 1349. Die Verbindung der Deutung von Mt 16,18 mit 1Kor 10,4 ist hier besonders ausführlich dargelegt.

45) Origenes, Mt-Komm.z.16,18 = Klosterm.88; ibid.86: "Denn Fels ist jeder Nachahmer Christi, aus welchem die tranken, die aus dem mitfolgenden geistlichen Felsen tranken". Ähnlich ein Katenenfragment (ed.Klostermann = GCS Origenes 12, 1941, 149 nr.345 II): "Wie aber von Christus die Christen, so hat Petrus seinen Namen von dem geistlichen Felsen, aus dem, indem er mitwanderte, das ganze Volk trank". Siehe auch unten S.176f. 240.

46) Siehe unten S.241 Anm 182.

47) Hilarius, Ps-Komm.z.134,18 = CSEL 22,705: "Docet nos apostolus cum veneratione gestorum praeformationem in his doctrinae atque operis spiritalis agnoscere, cum lex spiritalis est, cum gesta eius allegorumena sunt..., cum de spiritali petra biberunt, cum petra Christus est...".

48) Vgl.für andere die instruktive Stelle, Jes-Komm.z.28,16 = MSL 24, 333f: "Iste lapis... angularis lapis quia circumcisionis et gentium populos copulavit, de quo et in psalmo dicitur: Ps 118,22. Super hunc lapidem qui alio nomine appellatur petra, Christus aedificavit ecclesiam".

49) Hieronymus, Jer-Komm.z.16,16ff = MSL 24,784. Zitiert u.a. bei Raban z.St. = MSL 11,739f.

50) An der eben genannten Stelle setzt schon Hieronymus selbst das "de cavernis petrarum" gleich "de apostolis et apostolicis viris".

51) Gregor d.Gr.,Vorbild der Hiob-Interpretation, nimmt die Stelle zum Anlaß, die wichtige allgemeine Regel zu entwickeln: "In sacro eloquio cum singulari numero petra nominatur, quis alius quam Christus accipitur (1Kor 10,4)? Cum vero petrae pluraliter appellantur, membra eius, videlicet sancti viri, qui illius robore solidati sunt, exprimuntur...".

52) Vgl.außer den oben Anm.35 genannten Stellen: Anselm von Lâon, Ps-Komm.z.103,5 = MSL 116,546: "Volucres coeli. id est spirituales viri... reficient se illa coelesti doctrina et auctoritate sanctorum montium, et sic refecti dabunt voces suas, id est laudes Deo de medio petrarum, id est secundum auctoritatem sanctorum apostolorum et aliorum perfectorum"; Bruno Carth.,Ps-Komm.z.103,17f = MSL 152, 1181: "Horum itaque fidelium firmissima petra Christus domus est refugii, ab huius vitae peregrinatione eos ad patriam coelestem per completionem praeceptorum suorum reducens...".

53) Unter den Enzyklopädien vgl. vor allem Raban, De universo 17,3 = MSL 111,462df: "Lapis vel petra multiplicem significationem habet: 1. significat Christum propter firmitatem fidei atque soliditatem veritatis..."; ebenso auch Alanus von Lille, Dist.dist. = MSL 210,900. Auch der überraschende christologische Akzent an so abseitigen Stellen wie Apk 6,15f (vor den Schrecken der Endzeit nehmen alle ihre Zuflucht zu den Höhlen und Bergfelsen) zeigt den Eindruck, den der Schlüssel von 1Kor 10,4 auf alle Auslegung macht: Vgl.Primasius z.St. = MSL 68,840: "ad quemcumque enim talium refugiant montium, ad petram in eis habitantem fugere dicuntur. Petra autem, inquit, erat Christus". Ähnlich Alkuin = MSL 100, 1128; Haymo u.a.

54) Philipp von Harvengt, Hhld-Komm.3,11 = MSL 203,324.

55) Bruno von Segni, Ex-Komm.z.St. = MSL 164, 373: "Allegorice ... per Moysen apostolos intellegimus, qui et cum Domino loquebantur et amici Dei ab ipso Domino appellati sunt. Stat autem Moyses super petram; petra autem erat Christus, quoniam in fide Christi sancti apostoli et stabiliti et fundati sunt".

56) Raban, Ri-Komm.z.St. = MSL 108, 1158f.

57) In der Regel verstand man die Stelle "moralisch": von den Lastern, die es zu bekämpfen gilt, solange sie noch nicht ausgewachsen sind; sie müssen am Felsen Christus zerschmettert werden. Vgl.etwa Cassiodor, Ps-Komm.z.St.: "Allidet (vitia nocentia) ad petram - in Dominum utique Salvatorem, de quo scriptum est: petra autem erat Christus, ut statim confracta dispereant..."; Chromatius von Aquileja = CChr 9,417; Bruno von Segni, Ps-Komm.z.St. = MSL 164, 1196: "Hos ad petram allidere est Christi memoria, fortitudine et adjutorio superare"; ähnlich auch Alanus von Lille,Dist.dist. = MSL 210,900; andere unterscheiden von dieser moralitas eine "mystische" Auslegung, aber auch hier bleibt das petra = Christus selbstverständlich: "ad petram - id est Christum: qui reducet ad viam veritatis cives tuos, qui dum parvuli

sunt, possunt reduci, non omnino in malitia obdurati" (Petrus Lombardus, Ps-Komm.z.St. = MSL 191, 1204; ähnlich Bruno Carthus.z.St. = MSL 152, 1359). Dank dieser Umdeutung konnte die Stelle "populär" werden: Gilbert von London benutzt sie in einem flammenden Protest gegen seine Exkommunikation durch Thomas von Canterbury: "...elido eius factum ad firmam petram, supra quam fundata est ecclesia" (MSL 190, 693). Erst im Spät-MA versucht man eine Literaldeutung: Nikolaus von Lyra nimmt den Vers als Weissagung auf die durch Meder und Perser vollzogene Strafe an Babylon: "...ex crudelitate enim accipiebant pueros per pedes et allidebant capita eorum contra parietes" (Komm.z.St.).

58) Vgl.etwa Remigius von Auxerre z.Jes 51,1 = MSL 116,975: neben der im Kontext selbst gegebenen Deutung des "Felsens, aus dem ihr gehauen seid" auf Abraham, steht die christologische: "Attendite ad petram - id est ad Christum, unde excisi estis, a quo fidem accepistis et a quo Christiani vocamini".

59) Im Ps-Komm.Brunos von Segni: in Ps 39,2 müssen die "Füße" der Kirche die Apostel sein, damit gesagt werden kann: sie sind auf die petra Christus gestellt; Ps 60,3 muß das "Herz" der Kirche ebenfalls auf die Apostel gedeutet werden, damit sich der Sinn ergibt: die ängstlichen Apostel wurden auf den festen Grund der Fides Christi gestellt.

60) Die Stelle siehe oben Anm.41. Vgl.dazu noch: Tract.in Ioan. 26,12; Contra Faustum Manich.19.16.

61) Beda,Hexaemeron II = MSL 91,108: "Sic enim dictum est hoc quomodo dictum est: Petra autem erat Christus - non quod hoc erat, sed quod hinc significabatur".

62) Lanfranc, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 150,187: "non revera petra sequebatur exercitum, sed aqua fluens de petra. Spiritualem autem eam vocat, quia spiritualem intelligentiam in se continebat Christum"; so auch Thomas z.St. (= Opp.20,705): 'Fels' meint durch Metonymie das Wasser aus dem Felsen. Vgl.vor allem auch Ps.Bruno Carthus., 1Kor-Komm.z.St. = MSL 153,173: "...quocunque ibant in deserto, aqua illa sequebatur illos... Quare non semel, sed continue bibebant? Quia non sufficit nobis, qui quotidie in peccatum labimur, semel sumere sanguinem Christi, quia quotidie cadimus, sic jugi medicamine egemus. Petra autem illa, unde manabat aqua, erat Christus, de cujus latere fluxit aqua nostrae regenerationis".

63) Meyer, 1Kor-Komm. = MeyerK, ^{4}1861, 230, nennt außer Chrysostomus Oecumenius und Theophylakt. Hinzuzufügen ist vor allem Theodor von Mopsuestia z.St. = K.Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, 1933, 185: "Es war nicht der Fels, der ihnen wirklich folgte, sondern die dynamis des Christus".

64) Hervaeus von Bourg-Dieu, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 181,909: "Non enim petra, sed Christus aquam dedit". Hervaeus berief sich dafür, wie auch andere Exegeten (etwa Alkuin: MSL 100, 929f = 92,813) freilich auch auf ein Augustin-Wort aus Tract.in Ioan.63,2f.

65) Irenaeus, Epideixis 46 ed.J.Smith = Ancient Christian Writers 16, 1952, 77f.

66) (Ps.?)Chrysostomus, hom.in 1Kor 10,z.St. = MSG 61,195.

67) Vgl.Hervaeus von Bourg-Dieu,aaO (oben Anm.64): "Quod utique per substantiam non hoc erat, sed per significationem; propter firmitatem petra dictus est Christus".

Hervaeus aaO.

68) Vgl. die Formulierung bei Remigius von Auxerre, Jes-Komm.I 2 = MSL 116,733: "Christus enim per similitudinem petra est (1Kor 10,4)".

69) Siehe den Text aus Ps.Bruno Carthus.oben Anm.62. Auch Ratramnus, De corp.et sang.Dom. 24f = ed.Bakhuizen 40: "...ut intelligeremus in deserto Christum in spiritali petra constitisse sanguinis undam populo praebuisse...".

70) Zur sakralen Verwendung des Baubildes gehört vor allem die "Tempelterminologie" des NT: Tempelwort Jesu (Mk 14,58par); 1Kor 3,16; Eph 2,21 u.a. Für Qumran vgl.O.Betz (unten Anm. 82) 52.

71) Wenn die Szene, wie wir sehen werden, ursprünglich als Namengebung Petri zu verstehen ist, ist jedenfalls diese Reihenfolge anzunehmen: der Name ist das primäre Element, an das sich das Felsenwort sekundär anschließt.

72) Liegt der Ton im Baubild auf dem Akt des Fundamentierens, wie es an den noch zu besprechenden Stellen 1Kor 3,10f und Eph 2, 20 der Fall ist, so muß freilich die Beschreibung des Bauvorgangs präziser gefaßt sein und zwischen "Baugrund" und "Fundament" unterschieden werden: auf einen Baugrund werden die Grundmauern als "Fundament" gebaut; nur in dieser Tätigkeit kann Paulus sich als "Baumeister" des "Fundaments" der Gemeinde bezeichnen, und Christus als Eckstein im Kirchen-

fundament gedacht sein (vgl.vor allem A.Fridrichsen, Themelios.Nt.Wortforschung, 1Kor 3,11 = ThZ 2, 1946,316). Das Bild von Mt 16,18 kennt dagegen diese Unterscheidung von Baugrund und Fundament nicht: der "Fels" ist hier Baugrund und Fundamentblock zugleich - ein Zeichen, daß der Akzent nicht auf dem Bauakt, sondern auf seinem Ergebnis liegt (gegen Zahn, Komm.z.St.; zur Kritik vgl.auch Harnack, SAB 1918, 646 Anm.5). Im Hintergrund dieses Baubildes steht deutlich die Vorstellung vom heiligen Fels als Baugrund und Fundament des Jerusalemer Heiligtums (dazu J.Jeremias, Golgotha, 1926). - Den Unterschied in der Orientierung des Baubildes illustriert am besten die Wiedergabe des Felsengleichnisses Jesu bei Mt und Lk (Mt 7,24-27; Lk 6,47-49): nach Mt baut der kluge Mann sein Haus auf den Felsen; nach Lk legt er das Fundament auf den Felsen. Bei Mt ist die "Fundament"-Vorstellung im Felsenbild eingeschlossen, bei Lk deutlich davon unterschieden - offenbar um der präziseren Beschreibung des Bauvorgangs willen (vgl.dazu auch die gleiche Präzision im Turmbaugleichnis des Lk-Sonderguts, Lk 14,28-30).

73) Allein dieser seiner Funktion, nicht etwa seinem Charakter, verdankt Petrus also nach Mt den neuen Namen. Diese Erkenntnis (vgl.bes.A.Schlatter, Mt-Komm.z.St.,507) hat sich heute allgemein durchgesetzt: O.Cullmann, Petrus, S.12ff. Siehe auch unten.

74) Hier ist daran zu erinnern, daß auch der "Felsen"-Name Christi nach dem NT verschiedene Auflösungen des mit ihm gegebenen Bildes kennt: Christus der Wüstenfels; Christus die petra scandali; Christus der zerschmetternde Fels.

75) C.F.D.Moule, Some Reflections on the 'Stone' Testimonia in Relation to the Name Peter = NTS 2,1955/56, 56-58, gibt freilich zu bedenken, daß der jüdische Leser eine Vielfalt von Nuancen im Felsennamen Petri habe mitschwingen hören; daraus erkläre sich vor allem auch der krasse Übergang zum "Zurück, Satan!" von Mt 16,23; der"Fels" von V.18 sei eben nicht nur Fundament, sondern auch petra scandali! Moule kommt damit der Ansicht L.Vaganay's, Le problème synoptique I, 1951, 170, sehr nahe, der sogar behauptet, bei Jesus selbst spiele in das Aussprechen des Petrusnamens in V.18 bereits das "schmerzlich-ironische" Wissen hinein, daß dieser gleiche "Fels" auch "Fels des Anstoßes" für ihn und seine Leidensbotschaft ist; das "Zurück,Satan!" bilde demnach die einzig adäquate Fortsetzung des Felsenwortes von V.18. Für den Evangelisten selbst kommt diese Deutung freilich kaum in Betracht; er hätte diesen Zusammenhang sonst deutlicher sichtbar werden lassen.

III. Kapitel A.

76) Zum folgenden vgl.vor allem Ph.Vielhauer, Oikodome: Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clemens Alexandrinus, Diss.Heidelberg 1939. Beste Materialzusammenstellung bis in die Väterliteratur: Th.Schneider (K.H.Schelkle), Art."Bauen" in RAC 1, 1950, 1265-78. - Über den Gebrauch des Bildes in griechischer Literatur siehe Vielhauer, aaO S.25ff (einige weitere Stellen: RAC 1,1265); als wichtig gilt ihm der stoische Gebrauch (Epiktet, Diss.II 15,7ff), an den Paulus in 1Kor 3,10ff möglicherweise anknüpfe.

77) Vgl.Vielhauer, aaO S.9ff. - Im Blick auf die nt.Anknüpfung geht es vor allem um Stellen wie Jes 44,28; 54,11-14; 58, 12; Ez 40ff; Sach 8,9; Tob 13,16f, an denen das Bild vom Wiederaufbau speziell des Tempels vielfach bereits spiritualisiert erscheint.

78) Vielhauer, aaO S.16.

79) RAC 1,1265f. - Für das AT vgl.schon Gen 2,2, auch Am 9,6; speziell hinsichtlich des "Fundamentierens" Hi 38,4.7. Zu den verwandten Ps-Stellen siehe unten. Für das Spätjudentum ist etwa an das im Midr.GenR 1 enthaltene Gleichnis aus der Schule Hillels zu denken (P.Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1912, S.11), wo Gottes Schöpfungstat (hier von Erde und Himmel) mit dem Palastbau eines Königs verglichen wird.

80) Bill.I 733; zuerst herangezogen bei der Erklärung unserer Mt-Stelle von A.Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. aus Talmud und Midrasch, 1878, 194f; dann aufgenommen von K.G.Goetz, Zwei Beiträge zur synoptischen Quellenforschung: 1.Die rabbinische Vorlage von Mt 16,18 = ZNW 20, 1921, 165-69.

81) "So suchte Gott die Welt zu erschaffen, und er saß und dachte nach über das Geschlecht des Enosch und das Geschlecht der Flut. Er sprach: Wie kann ich die Welt erschaffen, da diese Gottlosen erstehen und mich ärgern werden! Als aber Gott auf Abraham schaute, der erstehen sollte, sprach er: Siehe ich habe einen Felsen gefunden, auf dem ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen: Blicket auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid (Jes 51,1)!"

82) O.Betz, Felsenmann und Felsengemeinde (Eine Parallele zu Mt 16,17-19 in den Qumranpsalmen) = ZNW 48, 1957, 49-77.

83) Hebr.: "Sōd". Betz, der diesem Ausdruck im Blick auf die ecclesia von Mt 16,18 besondere Bedeutung beimißt und auch das Vorkommen an anderen Stellen der Qumran-Literatur untersucht, kommt zu dem Schluß, es müsse eine eschatologische "Gemeinde" gemeint sein.

III. Kapitel A.

84) " a bānīm behōnīm", vgl. Jes 28,16!

85) Übersetzung nach Betz,aaO S.56. Da der Text der ganzen Hymne stark verderbt ist, bleibt jeder Übersetzungsversuch unsicher; der Vergleich mit den Übersetzungen etwa von H.Bardtke (ThLZ 51, 1956, 600) oder A.Dupont-Sommer (Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte 1QH = Semitica VII, 1957, 55) zeigt bereits wesentliche Verschiedenheiten in der Auffassung.

86) Der "starke Turm" im Baubild erscheint als anschauliches Zeichen der Sicherheit und Festigkeit (vgl. Ri 9,51!) schon im AT: Ps 61,4 - eine Stelle, die ebenso wie Jer 1,18 hier im Hintergrund stehen dürfte. Vgl.zum Turmbild in der urchristlichen Literatur vor allem noch Lk 14,28-30 (Turmbau unter dem speziellen Gesichtswinkel des Fundamentierens und Weiterbauens!) und Herm vis 9,12ff.

87) A.Dupont-Sommer, aaO (oben Anm.85), S.58, bezieht "ma bâtisse" auf die Gemeinde (da er in den Qumranpsalmen das Ich des Lehrers der Gerechtigkeit reden hört, die Gemeinde des Lehrers!); Bardtke, aaO (oben Anm.85), S.601, deutet das Bild: "meinen Leib". Ist "Sōd" in der nächsten Zeile tatsächlich als der eschatologische "Kreis" der Gemeinde zu verstehen, so legt sich, schon um des Parallelismus Bau - Fels, Fundament - Gemeinde, willen, die erste Lösung auf jeden Fall nahe.

88) Übersetzung nach O.Betz, aaO (oben Anm.82), S.66.

89) Vgl.dazu vor allem J.Jeremias' Studie über den heiligen Felsen: Golgotha, s.o.II.Kap.D,Anm.6.

90) Dies hebt auch Betz aaO (oben Anm.82), S.76, in seiner Schlußfolgerung als Ergebnis heraus.

91) F.Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee = Festgabe für A.v.Harnack, 1921,143-73; die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem = Festgabe für K.Müller, 1922, 322-49.

92) K.L.Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919; Die Kirche des Urchristentums.Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie = Festgabe für A.Deißmann, 1927, 258-319; Art. "ekklesia" in ThW 3,502-39.

93) N.A.Dahl, Das Volk Gottes, 1941.

III. Kapitel A.

94) A.Oepke, Der Herrenspruch über die Kirche, Mt 16,17-19, in der neuesten Forschung = StTh 1948-50, 110ff.

95) In seiner Zusammenfassung der älteren kritischen Arbeiten über unsere Stelle ordnet O.Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Lund 1932, die Einwände gegen die Echtheit in mehrere Gruppen; heute steht das "eschatologische" Argument im Vordergrund.

96) Man vergleiche durch einen Blick in den "Index figurarum biblicarum" in MSL 119 die Vielfalt der Präfigurationen, unter denen man das ganze MA hindurch das Bild der "Kirche" im AT entdeckte.

97) Vgl.außer den Kommentaren z.St. und Vielhauer aaO,oben Anm.76, z.St., besonders den bereits genannten Beitrag von A.Fridrichsen, aaO oben Anm.72, S.136f.

98) Gerade hierin entdeckt Vielhauer, aaO oben Anm.76, S.26, die Spuren der Stoa; angesichts des ausgeprägten jüdischen Bildmaterials und der gleichen Pointe im Gleichnis Jesu Lk 12, 28ff scheint der Rückblick auf griechisch-philosophischen Hintergrund unnötig.

99) Belege bei Bill. I 876; III 379; vgl.ThW 5,140: "Der Begriff banah = studieren,auslegen ist also im Rabb nicht selten". Daß für Qumran das gleiche gilt, hat O.Betz gezeigt: aaO oben Anm.82, S.76.

100) Siehe Lietzmann (-Kümmel), 1Kor-Komm.z.St. = HNT 9, [4]1949.- Diese Beziehung des Baubildes auf das Lehren ergibt sich auch aus anderen nt.Stellen: Röm 15,20, wo "bauen" für "predigen" steht - K.L.Schmidts Annahme einer "christologisch-ekklesiologischen Verinhaltlichung" (ThW 3,63) liest zuviel in den Ausdruck hinein -; deutlicher noch Kol 2,7, wo Christus eindeutig als Inhalt der Lehre zum Fundament des Baues wird: "...auferbaut in ihm und gefestigt im Glauben, wie ihr gelehrt worden seid". A.Schlatters theologisch sicher berechtigtes Insistieren auf "Christus selbst..., nicht eine Lehre von ihm" als Fundament (Mt-Komm.z.St.) trifft exegetisch jedenfalls kaum den Sinn.

101) Vielhauer, der im übrigen die Inkongruenz der Bildteile durchaus beachtet, scheint diese Konsequenz nicht ziehen zu wollen, wenn er zusammenfassend zu V.10-15 bemerkt: "Paulus hat sich wirklich einen Bau vorgestellt und allegorisiert" (aaO,oben Anm.76, S.86); er faßt denn auch V.11 als Parenthese und kommt damit einer "allegorischen" Deutung des Christus = fundamentum bedenklich nahe.

III.Kapitel A.

102) Siehe J.Héring, 1Kor-Komm.z.St. = Comm.du NT 7, 1949, S.31, und vor allem A.Fridrichsen, aaO,oben Anm.72. Fridrichsen hat nach einer lesbischen Bauinschrift in "themelios keimenos" einen bautechnischen Fachausdruck vermutet: das "Grundfundament", nach dem auch bei Erweiterungen und Verstärkungen gearbeitet wird.

103) Zum Gedankengang des Abschnitts und der Stellung von V.11 vgl. Fridrichsen, aaO oben Anm.72, S.316f. Er sieht in V.11 die Antwort auf den unausgesprochenen Einwand: Du, Paulus, mahnst andere - aber wie steht es mit deinem Bauen? Ist da wirklich alles in Ordnung? Die Antwort lautet: Für meine Person kann ich sicher sein; ich habe meinem Auftrag gemäß das einzig mögliche Fundament gelegt. Jetzt geht es um die, die weiterbauen: sie sind gefährdet!

104)Raban, Mt-Komm.z.7,51ff = MSL 107,852.

105) Lanfranc, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 150,166. - Es handelt sich hier um den legitimen Versuch, die bildhafte Aussage in eine anthropologische Terminologie umzusetzen, bei der die "Erbauung" des einzelnen im Mittelpunkt steht: der Glaube an Christus ist das Fundament für das Tugendgebäude jedes Christen - der Glaube also, der in der Liebe wirksam ist. Für den ma.Exegeten gehörte diese Erklärung in den Bereich des zweiten, spiritalen Schriftsinns.

106) Ps.Primasius, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 68,543; vgl.Ps.Hieronymus, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 30,725 (beides Überarbeitungen des Pelagius-Kommentars.)

107) Ps.Primasius aaO = MSL 68,543: "...si ipse fundamentum,quomodo Pelagiani dicunt, quod homo incipiat et ille consummet? Fundamentum posui, alius autem superaedificat. Si fundamentum ipse Christus,quomodo blasphemant Pelagiani quod ipsi suis meritis ad fidem venerunt Christi?" Die Pelagianer hatten also V.10 auf den "Bau" des Christenlebens bezogen: der Mensch legt durch sein eigenes Tun den Grund, "ein anderer", Christus, vollendet. Gegen diese beweglich-spekulative Deutung war die starre Formel Christus = fundamentum natürlich eine äußerst wirksame Waffe.

108) Vgl.Hervaeus von Bourg-Dieu, 1Kor-Komm.z.St. = MSL 181, 843f: "fundamentum regni coelorum, id est Christus... Super Christi fundamentum... In fundamento firmo permanere, id est Christum ante omnia diligere..." etc.

109) Isidor, Etym.VII 2 = MSL 82,267.

III. Kapitel A.

110) Schon Hilarius deutet dies an, wenn er unter Hinweis auf 1Kor 3,11 sagt: "Fundamentum aedificationis nostrae Christus est" = Ps-Komm.z.14,5 = CSEL 22,87.

111) Ein typisches und in seiner Selbstverständlichkeit eindeutiges Beispiel bietet Bruno von Segni, Ps-Komm.z.86,1 = MSL 164, 1032: Ein anderes Fundament kann niemand legen außer dem, das gelegt ist, Christus Jesus, wovon auch Christus zu Petrus sagte: Du bist Petrus usw.

112) Vorbild für diese Deutung war Bedas Schrift: De templo Salomonis = MSL 81, 737ff. Vgl.auch Angelom von Luxeuil, 1Kö-Komm. z.5ff (Langen II 8); das Baubild ist hier eingehend allegorisiert: auf dem Fundament Christus ruhen alle lebendigen Steine; der Grundstein trägt die wesentlichen Fundamentsteine - Apostel und Propheten; auf diesen ruhen die kostbaren Steine - die ersten Lehrer, und auf diesen die weiteren Steine und Hölzer - die nachfolgenden Priester und Lehrer. Bedeutsam ist, daß gerade in diesem temporal verstandenen Kirchenbaubild Christus das Fundament und den Grundstein darstellt, nicht Petrus, der - wie stets - nicht einmal genannt wird.

113) Vgl. vor allem Ps 103,5: "Qui fundasti terram super stabilitatem suam", aber auch Ps 79,69; 101,26. Zu Ps 86,1, der im Blick auf die Auslegung von Mt 16,18 eine gewisse Rolle spielte, siehe unten.

114) Wie stark sich hier überall die Verschränkung der Fundamentbilder, zu denen nicht zuletzt auch Mt 16,18 gehörte, bemerkbar macht, mögen einige Beispiele zeigen: Remigius von Auxerre, Ps-Komm.z.103,5 = MSL 131,675: "Fundasti terram, id est ecclesiam, super stabilitatem suam. Stabilitas ecclesiae Christus est, quia super eum fundata est ecclesia, unde apostolus: Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, id est Christum Jesum, super quem fundata ecclesia fundata non inclinabitur." Honorius von Autun, Ps-Komm.z.103,5 = MSL 194,623: "Qui fundasti terram super stabilitatem suam: id est ecclesiam super fidem Christi, quae ei est firma petra, stabilitas sua. De hoc fundamento non inclinabitur in saeculum saeculi...". Eribert von Reggio, In VII pss poenit.5 (= 101,26) = MSL 79,626: "In hoc initio (sc.Christo) fundata est terra, quia in ipso fundata est ecclesia. Hinc namque apostolus dicit: Fundamentum aliud etc. (1Kor 3,11); hinc ipse Dei et hominum mediator ad apostolorum principem ait: Tu es Petrus etc (Mt 16,18). Ipse est enim petra, a qua Petrus nomen accepit, et super quam se aedificaturum ecclesiam dixit".

115) Vgl.etwa Bruno Carthus.,Ps-Komm.z.103,5 = MSL 152, 1176f: "Et vere magnificatus eris, qui fundasti terram, id est fide fundabis ecclesiam terram tuam cultibilem super stabilitatem suam, id est super stabile firmamentum suum, scilicet super te. Unde apostolus: Fundamentum aliud etc(1Kor 3,11), et alibi: Superaedificati etc (Eph 2,20)".

116) Siehe Aphraat Syr., Hom.1 (ed.W.Wright, The homilies of Aphraates, 1869): In § 1 sind zusammengestellt 1Kor 3,11; 10,4; Mt 7,24f; in § 6 (als christologische Felsentestimonien) Ps 118,22; Jes 28,16; Dan 2,34; Sach 4,9; 3,9.

117) Für die lateinische Exegese ist hier jedenfalls kein Zweifel möglich, denn der Vulgata-Text lautet (nach LXX): "Ecce pono in fundamenta Sion lapidem angularem pretiosum".

118) J.Jeremias hat zwar im Zusammenhang mit seiner These, daß unter akrogoniaios der "Schlußstein" des Gebäudes zu verstehen sei (siehe nächste Anm.!), energisch bestritten, daß in Eph 2,20 eine Anspielung auf Jes 28,16 vorliege; sein Einspruch führte sogar zum Verschwinden des Fettdrucks im Nestle-Text. Jedoch angesichts der zumindest durch 1Petr 2,6 und Röm 9,33 bezeugten christologischen Deutung der Jes-Stelle im Urchristentum scheint es kaum denkbar, daß der Verfasser des Eph nicht an Jes 28 gedacht haben sollte, wenn er die ausdrückliche Gleichsetzung Eckstein = Christus vornimmt. Zur Kritik an Jeremias vgl.hier E.Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, 1952, S.330.

119) Die exegetische Diskussion Eckstein - Schlußstein ist trotz des vehementen Eintretens von J.Jeremias für die ausschließliche Deutung auf den Schlußstein und trotz der weitgehenden Zustimmung, die diese These gefunden hat, noch nicht als abgeschlossen zu betrachten. An einschlägigen Arbeiten von Jeremias vgl.vor allem: Der Eckstein = Angelos 1, 1925, 65ff; Kephale gonias - Akrogoniaios = ZNW 29, 1930, 264-80; Eckstein-Schlußstein = ZNW 36, 1937, 154-57; Art. "gonia" usw.in ThW 1, 792f; Art. "lithos" in ThW 4, 272-83; einen Eindruck von der allgemeinen Zustimmung der Exegeten gibt die Liste bei H.Schlier, Der Brief an die Epheser, 1958, z.St. Auf jeden Fall bedarf Jeremias' Feststellung, das übliche Verständnis in der altchristlichen lateinischen Literatur sei das vom Schlußstein gewesen (ZNW 36, 1937, 156-57) der Überprüfung; siehe dazu vor allem G.B.Ladner, The Symbolism of the Biblical Corner Stone in the Medieval West = MS 4, Toronto 1942, 43-60. Wohl hielt sich ein dünner Strom der Eckstein=Schlußstein-Deutung bis ins MA; er wurde wahrscheinlich gespeist von der jüdischen Überlieferung über eine angeblich historische Episode beim salomonischen Tempelbau (ein Stein, den die Bauarbeiter anfangs als unbrauchbar wegwarfen, habe sich schließlich als der fehlende Schlußstein herausgestellt), die

schon an den von Jeremias genannten Stellen des Test.Salomon und bei Prudentius vorausgesetzt scheint. Im MA wurde sie zwar ausdrücklich als jüdische Legende verworfen (Bruno Carthus., Ps-Komm.z.118,22 = MSL 152, 1254), blieb aber durch Petrus Comestors Historia scholastica (zu 1Kö 10, ed.H.Vollmer 289f) bekannt. Die geistige Schlußsteindeutung - Christus als "höchster" Stein des Kirchenbaus -, wie sie sich bei Tertullian (Adv.Marc.3,7; zitiert von Jeremias) und ähnlich bei Origenes, Ammonius von Alexandrien, Hilarius, im MA etwa bei Manegold (=Ps.Beda) und Anselm von Låon nachweisen läßt (vgl. Ladner aaO), kann dagegen kaum als Zeugnis für den Gebrauch als bautechnischer Fachausdruck gewertet werden. Hier ist einfach vom unklaren Vulgatawortlaut ("lapis summus angularis") aus auf einen passenden Sinn geschlossen, ohne daß eine wirkliche Reflexion auf das konkrete Bild vorliegt. Die mißverständliche, dem Hebräischen sklavisch nachgebildete Form des Ps-Verses 118,22 im Griechischen und Lateinischen ("factus est in caput anguli"), hat diese mehr oder weniger willkürliche Deutung noch begünstigt.

120) Jeremias' Deutung auf den "Schlußstein" scheint an dieser Stelle besonders unbefriedigend (vgl.E.Percy aaO, oben Anm.118). Die drei Gründe, die er anführt (ZNW 29, 1930,279), sind nur schwach fundiert: 1.Daß nicht an Jes 28,16 gedacht sein soll, ist, wie wir oben Anm.118 betonten, kaum anzunehmen; damit entfällt aber der Hauptbeleg für die Annahme eines rein profangriechischen Gebrauchs der Wendung. 2.Statt an eine Gegenüberstellung von θεμέλιος und ἀκρογωνιαῖος läßt die Partizipialkonstruktion und das auf θεμελίῳ zu beziehende Pronomen (αὐτοῦ) im Gegenteil eher an eine sehr enge Verbindung zwischen Fundament- und Ecksteinbild denken: "...wobei sein (sc. des Fundaments) Eckstein Christus ist" (vgl.A.Fridrichsen aaO); 3.Der Gebrauch von συναρμολογεῖσθαι kann kaum ins Feld geführt werden ("von oben her zusammenfügen"), denn mit V.21 ist das Fundamentbild bereits deutlich verlassen. - Der Verfasser des Eph dürfte doch wohl eher an einen Eckstein im Fundament gedacht haben. Ebenso versteht ihn auch die altkirchliche Auslegung dort, wo sie eine deutliche Reflexion über sein Bild erkennen läßt (die ausschließlich an Ps 118,22 anknüpfenden Stellen aus Tertullian und Prudentius kommen hier nicht in Betracht): Vgl.Augustin, En.in ps 86,2 = CChr 39, 1199: "omnis ista compages ubi innititur, ubi incumbit, ut nusquam cadat? Ipso, inquit, summo angulari lapide exsistente Christo Jesu"; aber schon Irenaeus, Adv.haer.IV 25,1: "lapis summus angularis omnia sustinens", und Chrysostomus, Eph-Hom.z.St.: "Der Eckstein hält die Mauern zusammen und die Fundamente". Am letzten Zitat spürt man bereits, daß der Blickpunkt im Bild sich in Richtung auf die spezifische Eck-steinfunktion verschieben kann: Christus der Eckstein verbindet die beiden Mauern der Juden und Heiden, des Alten und Neuen Bundes, der "Apostel und Propheten", so daß sie zu dem einen Gebäude seiner Kirche zusammenwachsen (vgl.dazu zunächst Augustin, besonders En.in ps 88, s.1,3 = CChr 39, 1221; daß das Bild vom Chri-

stus summus angularis lapis bei Augustin stets in diesem Sinn gebraucht ist, belegt A.Lauras in: Augustinus magister II 672f). Dieser spezielle Skopus trat im MA allgemein in den Vordergrund; einige Stellen bei Ladner aaO, oben Anm.119. Über die Lage dieses Ecksteins im Bau - oben oder unten - machte man sich wenig Gedanken. Bezeichnend dafür ist der Umstand, daß oft beide Möglichkeiten genannt werden und Christus dadurch zugleich als "Fundament" und "Vollendung" erscheint. Als Vorbild mag die überarbeitete Pelagiusauslegung gedient haben, die zuerst die verbindende Ecksteinfunktion betont und dann die doppelte Deutung anschließt: "...et fundamentum et summus, quia in ipso et fundatur et consummatur ecclesia" (= Ps.Primasius, MSL 68, 614).

121) So schon Pelagius (= Ps.Primasius), z.St. = MSL 68,614: "Fundamentum apostolorum et prophetarum Christus est".

122) Vgl.etwa Haymo von Auxerre, Eph-Komm.z.St.(= Ps.Haymo von Halberstadt) = MSL 117,711f: "Fundamentum apostolorum et prophetarum omniumque fidelium Christus est, quia in fide illius sunt fundati et stabiliti, sicut ipse dixit: Super hanc petram, id est super me, aedificabo ecclesiam meam, quae constat ex angelis et hominibus iustis. Omnis enim qui fidem Christi habet, super ipsum est fundatus, ipso summo angulari lapide Christo Jesu. Quomodo est Christus et fundamentum et summus lapis? Per hoc quod ab illo perficitur atque completur ipsa fides ideoque omnes electi in ipso sunt fundati". - Sachlich spielt besonders der Gedanke eine Rolle, daß nur Christus das Gebäude "tragen" kann, ohne selber getragen zu werden: Hervaeus von Bourg-Dieu, Eph-Komm.z.St. = MSL 181, 1229: "...super fidem Christi, super quam primo fundati sunt apostoli et prophetae. Christus enim fundamentum est totius divini templi vel divinae civitatis...et ipse totum spiritale portat aedificium. Ipse ergo est fundamentum apostolorum et prophetarum, quia super illum incumbunt et firmi permanent apostoli et prophetae, qui totam deinde fabricam sancti aedificii portant". Betont christologisch auch bei Radulph ardens, Hom.1 de sanctis = MSL 155, 1491.

123) Siehe unten Anm.138).

124) Diese dem paulinischen Gedankengang entsprechende Deutung (vgl.die Kommentare z.St.) erscheint im MA jedoch immer noch abgeschwächt, meist in dem Sinne, daß die "fides" oder die "doctrina" der Apostel und Propheten zum Fundament erklärt wird; Christi Fundamentrolle steht im Hintergrund. Vgl.Ps. Bruno Carthus., Eph-Komm.z.St. = MSL 153, 329, der zwei Lösungen nebeneinander stellt: "...id est, (super) doctrinam apostolorum et prophetarum, quorum doctrina fundata est ecclesia"; "...id est, Christum, super quem apostoli et prophetae fundati sunt".

125) Den beliebten Analogieschluß von Christus auf die Apostel illustriert innerhalb des Baubildes sehr schön eine Auslegung zu Ps 86,1 bei Remigius von Auxerre = MSL 131,600:Im Bau ist zunächst Christus Fundament, Tür, Eckstein usw. Aber per analogiam gilt das gleiche für die Apostel: auch sie sind "Fundamente", denn ihre auctoritas stützt unsere infirmitas; "Türen", denn durch ihre Predigt gehen wir ins Reich ein; "Steine", denn sie stehen fest und sicher in Versuchungen.

126) Dieses methodische Prinzip, von Augustin inspiriert, herrscht das ganze MA hindurch. Einige Stellen bei Langen I 14.

127) Zu Ps 86,1 stellt Arnobius jun. (= MSL 53,450) die Frage, warum es nach 1Kor 3,11 nur ein Fundament geben soll, während doch der Psalm von mehreren spricht. Die Antwort liegt im Hinweis auf die Analogie zu den biblischen Titeln "König der Könige","Herr der Herren" für Christus: "sic et si solum fundamentum memores, fundamentum fundamentorum negare non poteris".

128) Die Wendung vom "Fundament der Fundamente" ist schon bei den älteren Vätern beliebt: Gregor d.Gr. = MSL 76,456.

129) Vgl.Gregor d.Gr. = MSL 76,939.

130) Hugo von St.Cher, Postille z.1Kor 3 (Langen III 12).

131) Raban, Hom.15 = MSL 110,168: "Qui autem omne aedificium portat et ipse a nemine portatur, Dominus est Christus, unde et lapis a propheta preciosus vocatur in fundamento fundatus".

132) So unter Anführung von Eph 2,20 Johannes von Turrecremata, Quaest.evv., f.144r. - Auch die mehrfach begegnende Christusbezeichnung "petra fundamenti" dürfte auf die Unterscheidung von Christusfels und Apostelfundament zurückgehen. Vgl.die Kombination der Bilder bei Thiofrid von Echternach, serm.2 = MSL 157,409: "O felix civitas! ...Quam nullius adversitatis procella potest concutere, cujus fundamentum impositum est stabili petrae, luminis non eget lucerna, cuius claritas est ille lapis angularis, qui petra fundamenti, agnus qui tollit peccata mundi...".

133) Thomas, Summa theologica III q.8 Anm.6 = FlorPatr 40, 1935 (ed. Backes), 15f. Vgl.auch Mt-Komm.z.16,18 = Opp.19,473.

134) Siehe oben Anm.125 (Remigius von Auxerre).

III. Kapitel A.

135) "Fundamenta ejus in montibus sanctis". Die Stelle ist oft mit Eph 2,20 in Beziehung gesetzt. "Ejus" - damit ist die Kirche gemeint: vgl.Odo von Asti, Ps-Komm. z.St. = MSL 165, 1246: "Cujus 'ejus'?... ac si diceret: Fundamenta illius civitatis, de qua semper cogito, cujus pulchritudinem admiror...Haec autem civitas sancta ecclesia intellegitur, quae super fundamentum apostolorum et prophetarum in ipso summo angulari lapide Christo sita est". Eine ähnliche Heranziehung von Eph 2,20 auch bei Bruno Carthus.,Ps-Komm.z.St. = MSL 152, 1096; Gottfried von Babio, Sermo de ded.eccles. = MSL 171,734 (= Ps.Hildebert von Le Mans).

136) Hier hat schon Hieronymus , Hiob-Komm.z.St. = MSL 26,790. 91 auf Eph 2,20 hingewiesen: "Deus ergo secundum mysticos intellectus in praedestinatione apostolos praecipuos sanctos ecclesiae fundamenta constituit sicut ait apostolus Eph 2,20". Trotzdem bleibt die eigentliche Fundamentfunktion für Christus reserviert: die feste Gründung ruht "super Christum petram qui est principium fundamentorum ejus (sc.ecclesiae)".

137) An dieser Stelle wird die Unterscheidung fundamenta - fundamentum besonders gern hervorgehoben. Wohl bilden die Apostel Tore und Fundamente des himmlischen Jerusalem, aber doch stets unter ausdrücklicher Wahrung der Fundamentrolle Christi. Vgl. schon Primasius, Apk-Komm.z.St. = MSL 68,925f: "Fundamenta itaque apostoli, sed in uno fundamento Jesu. Et solus Christus sine apostolis iure dicitur fundamentum, apostoli autem sine Christo fundamenta ecclesiae nullatenus dicentur". Deutlich auch Rupert von Deutz, Apk-Komm.z.St. = MSL 169, 1197: "Iidem apostoli qui portae ipsi civitatis hujus et fundamenta sunt. Nam super fidem illorum fundata est ecclesia Dei, verumtamen ita, ut fundamenta (?) ipsorum Christus sit. Denique ab hoc fundamento unico ipsi fundamenta sic dicuntur quomodo unus idemque primus eorum a petra qui sine dubio Christus est, dictus est Petrus". Vgl.ferner Beda,z.St. = MSL 93,196; Haymo von Auxerre z.St. = MSL 117, 1200f.

138) Für Ps 86,1 ist hier vor allem Cassiodor nachzutragen: Ps-Komm.z.St. = MSL 70,618; klar auch bei Bruno von Segni, Ps-Komm.z.St. = MSL 164, 1032, wo nach dem Doppelzitat von 1Kor 3,11 und Mt 16,18 der Satz steht: "Fundamentum igitur fundamentorum Christus est, siquidem et apostoli et prophetae fundamenta sunt".

139) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.z.14,4 = MSL 193, 328f: "Juravit, id est firmissime promisit proximo suo Petro apostolo, qui ipsi angulari lapidi est in fundamento ecclesiae proximus... Tibi dabo claves etc"; "...beatus Petrus, quia specialiter prae caeteris apostolis ipse fuit petrae proximus, a qua dictus est Petrus...".

III. Kapitel A.

140) Johannes von Turrecremata, aaO,oben Anm.132: "Petrus est iste super quem ipse Christus post se fundavit ecclesiam...".

141) Schon Leo IX. hat in der Auseinandersetzung mit dem Osten diese Unterscheidung getroffen: Mansi 23,55ff (Siehe Pia, aaO, S.216).

142) Siehe etwa die anonymen Consultationes Zacchaei et Apollonii II 18 = FlorPatr 39, 1935 (ed.Morin), S.90: "qui Petrum, id est ipsum ecclesiae fundamentum, tametsi in crimine non mansisse, fuisse tamen in crimine fatebuntur". Im MA vgl.hom.10 de ss.bei Paulus Diaconus = MSL 95, 1463: Die Verherrlichung Petri als "fundamentum universalis ecclesiae" ist freilich eingeschränkt durch den Obersatz: "Super hanc petram, id est super dominum salvatorem"; Odilo von Cluny, sermo 11 = MSL 142, 1022: "Non est Paulus inferior Petro, quamvis ille ecclesiae fundamentum"; selbst Christian von Stavelot, der keine ausgesprochen "petrinische" Tendenz verrät, kann sagen: "Quia ego sum Christus inunctus oleo invisibili a patre, rex Christianorum, et tu fundamentum eorum".

143) Ein absoluter Gebrauch des "Petrus fundamentum" ohne Verbindung mit einer Christusaussage findet sich im MA bei den Päpsten: vgl.das Sterbegebet Leos IX. = MSL 143,528: "Pie Pastor,... duodecim apostolos elegisti, quibus ligandi et solvendi licentiam propriam tribuisti, et Petrum apostolum fundamentum ecclesiae esse fecisti...".

144) Einen Eindruck von dieser Nivellierung geben Texte wie Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.z.77,53f = MSL 194,470: "Sed ecce plus quam Salomon hic est, qui de vivis et electis lapidibus aedificat sibi domum sanctum, scilicet ecclesiam super se montem sanctificationis fundatam, qui et dicit: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Petra haec lapis est abscissus de monte sine manibus..."; Hugo von Amiens, Dial. V 23 = MSL 192, 1216: "Fides haec (sc.der Glaube an die Trinität) fundamentum est super quod ecclesia fundata est. Hanc enim in se fundavit Christus, ille lapis angularis qui factus est in caput anguli...".

145) Diese Kombination noch einmal in voller Deutlichkeit bei Hugo von St.Cher, Postille z.Mt 16, ed.1530 f.52[vb]: "Et super hanc petram, id est super hoc fundamentum, 1Kor 10,4 petra autem erat Christus, 1Kor 3,11...".

146) Jer 24,6; 38,4; ThW 5,131 Anm.1.

147) Bau- und Pflanzungsbild gemeinsam in der Anwendung auf die Gemeinschaft: 1QS VIII 5f. Weitere Stellen bei O.Betz, ZNW 48, 1957, S.51f.

III. Kapitel A.

148) Vielhauer, aaO,S.42.45.

149) Vgl. O.Sal.11. 38,16ff. Dazu Vielhauer, aaO,S.47.

150) Vgl.dazu in unserm Zusammenhang Vielhauer, aaO, und P.Bonnard, Jésus-Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le NT (= Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21), 1948.

151) Das in dieser Textform enthaltene mittlere Begriffspaar gehört wohl kaum zum ursprünglichen Text (vgl.P.Volz, Jer-Komm. = KAT 10, z.St.). Der Spruch bestand aus den zwei chiastisch geordneten Antithesen aus Bau- und Pflanzungsbild: ausreißen - niederreißen; aufbauen - einpflanzen.

152) Y.Congar, Ecce constitui te super gentes et regna (Jér 1,10) "in Geschichte und Gegenwart" = Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M.Schmaus, 1957, 671-96.

153) Vielhauer, Oikodome,S.59.

154) Nach A.Schlatter, Das Evangelium des Lk, 1931, S.490, ist bei Lk allgemein der bildliche Stoff freier, dh "griechischer" behandelt als die Sentenzen.

155) Vgl.J.Wellhausen, Das Ev Lucae, 1904, S.26; A.Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1899, S.260; wenigstens im Hinblick auf die Einleitung auch E.Klostermann, Lk-Komm.z.St. (= HNT 5, ^{2}1929).

156) Vgl. P.Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum = HNT 1,2,^{3}1912, S.285: "Lc 6,47-49 hat, weil er mehr griechisch empfindet, durch variierende syntaktische Unterordnung sich von Q entfernt".

157) J.Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S.5,Anm.2: "Der Semit denkt in solchen Fällen anschaulich und sieht den konkreten Einzelfall vor sich".

158) Jülicher II 261, A.Harnack,Sprüche und Reden Jesu, 1907, S.53, Klostermann,Mt-Komm.z.St. (HNT 4, ^{2}1927), S.71, vorsichtiger Bertram im ThW 4,847, möchten zwar gerade diese wertenden Prädikate in Mt, die bei Lk fehlen, als Zusatz streichen; dagegen hält J.Jeremias, Gleichnisse^{2}, S.71, das Gegensatzpaar für ein konstitutives Element und damit für ein Zeichen der Echtheit: Jesus habe gern solche Doppelungen gebraucht.

III. Kapitel A.

159) Nach dem zeitgenössischen Masal unterscheidet Jeremias, Gleichnisse[2], S.78f, zwei Grundformen der Gleichnisse Jesu: solche mit Nominativanfang ("reine Erzählung ohne jede Einleitungsformel"), und solche mit Dativanfang (aram.Breviloquenz "l[e]".. statt einer ausgeführten Einleitungsfrage: "Womit läßt sich die Sache vergleichen?" Antwort: "Es verhält sich mit ihr wie mit...").

160) Vgl.Blaß-Debrunner,[4]1913, § 492, S.293: Die Streichung findet sich bei sechs Lateinern, Cyprian, Chrysostomus, Euseb.

161) Mt gebraucht ἡ βροχή, einen Ausdruck,den Lk eleganter mit πλημμύρης wiedergibt; vor allem aber der "große Fall" am Schluß, bei dem es sich wohl um eine sprichwörtliche Redensart handelt: Jeremias, Gleichnisse[2], S. 140 Anm.1.

162) Siehe oben S. 133ff.

163) Vgl.dazu Ps 31,6; Hi 1,19; Weish 4,4; Jeremias,Gleichnisse[2], S.139; G.Dalman, AuS I, 1928, 188.

164) Beispiele für den besseren griechischen Stil bei Harnack, aaO,oben Anm.158, S.53; vgl.auch die aus Josephus angeführten griechischen Parallelen bei Schlatter,aaO,oben Anm.154, S.591. Wendland,aaO, S.285 weist noch besonders auf die (auch sonst bei Lk häufige) Zerstörung des Parallelismus hin.

165) Vgl.A.Fridrichsen,aaO.

166) Siehe oben S.135 Anm.80.

167) In der umständlicheren Beschreibung des Fundamentierungsvorgangs bei Lk eine Betonung der Arbeitsleistung zu sehen, die der "Sorglosigkeit" des Toren gegenübergestellt werde (so ältere Ausleger: Jülicher, auch Harnack), trifft nicht die Intention der Aussage.

168) Aboth R.Nathan 24 (Anf.) = Bill.I 469. Dazu auch Fiebig,Gleichnisreden, S.81f. - Der "Wind" als Katastrophenursache paßt eher in das ähnliche Bild vom Baum mit den schwachen Wurzeln, der dem Sturm nicht standhält: vgl.Pirqe Aboth III 17; Jes 40,24.

169) Vgl.Mt 18,23ff; 20,1ff; Lk 11,33ff; 16,19ff u.a.

170) Klostermann, Mt-Komm.z.St., (HNT 4, [2]1927), S.71. - Wertvoll ist immer noch die Auslegung Zahns, Mt-Komm.z.St., 1903, 319-22.

171) So Klostermann,aaO.

III. Kapitel A.

172) So schon Zahn, Mt-Komm.z.St.[4], 1903, S.320; neuerdings vor allem Jeremias, Gleichnisse[2], S.140: "Wie der vom Sturm begleitete wolkenbruchartige Herbstregen das Fundament der Häuser erprobt, so wird über Nacht die Sintflut hereinbrechen und euer Leben auf die Probe stellen! Die Bergpredigt schließt mit dem Weltgericht." Jeremias nimmt überhaupt, hierin Jülicher und Dodd korrigierend, eine starke Ausrichtung der Gleichnisse Jesu auf das Gericht an. Vgl.auch Bertram im ThW 4,847.

173) Jeremias deutet das Wetterbild unter Hinweis auf Mt 24,37-39 und Lk 17,26f in seinem Buch überall in diesem Sinn. Die Gleichung Weltende = zweite Sintflut gilt ihm als der besondere Akzent, den Jesus den Grundelementen dieses Gleichnisses aufsetzt (S.69).

174) Die Prüfung ist hier (in einem Bildwechsel) allerdings weniger auf das Fundament, als vielmehr auf den Oberbau bezogen, der vom "Feuer" geprüft wird. Eine ähnliche Nuance (Prüfung des ganzen Baues, nicht nur des Fundaments) scheint auch die Lk-Textform zu enthalten, die gegenüber der in vielen Hss. eingedrungenen Mt-Lesart zweifellos ursprünglich ist (vgl.Plummer, Lk-Komm.z.St. = ICC [5]1928, S.193): das Haus des Weisen hält stand, weil es "gut gebaut", nicht nur,weil es"fest gegründet" ist.

175) Unter dem Einfluß Jülichers, der den ursprünglichen Sinn aller Parabeln von jeder Allegorie zu lösen trachtete, ist dies in der protestantischen Forschung allgemein anerkannt. Auch die neuere katholische Exegese nimmt grundsätzlich den gleichen Standpunkt ein, obwohl in ihr allegorisierende Züge nicht ganz fehlen. Vgl.J.Schmid, unten.

176) Jeremias, aaO,S.69, stellt fest, daß im rabbinischen masal "die bei weitem überwiegende Form diejenige des mit stereotypen metaphorischen Elementen vermischten Gleichnisses ist", und nimmt dasselbe für Jesus in Anspruch. Er korrigiert damit indirekt, trotz des Herausarbeitens des sekundären Charakters der nt.Parabelallegorie, Jülicher: jede Allegorie in Jesu Gleichnissen abzulehnen, etwa in Einzelzügen, hieße die Komplexität der Bildrede Jesu verkennen. Von einer "gelehrigen Übernahme der Jülicher'schen Konstruktion" zu sprechen (P.Benoit = RB 55, 1948, 597), dürfte sich hier kaum empfehlen.

177) Vgl.Jülicher, Gleichnisreden II 265f. - Dies gilt vor allem für das Wetterbild, das heutige katholische Exegeten immer noch gern allegorisieren (siehe unten). Dagegen ist es sicher kein Zufall, daß das rechte "Hören" gerade mit dem "Bauen" verglichen wird (Jülicher meint: "Hören und Bauen haben doch recht wenig gemein", II 265): Das Tun der Torah als Frucht ihres rechten Hörens kann auch sonst bei den Rabbinen mit dem "Bauen" verglichen werden.

III. Kapitel A.

178) Vgl.sein VI.Kapitel: "Die Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu", Gleichnisreden I,203-322. - Über die Anfänge des allegorischen Parabelverständnisses bei den ältesten kirchlichen Schriftstellern (freilich reichlich unkritisch) vgl.auch den Anhang bei P.Hermaniuk, La parabole évangélique, Diss.Louvain, 1947, 353ff.

179) Jülicher, Gleichnisreden II 265.

180) Einerseits erscheint gerade das, was Jülicher an Chrysostomus hier rühmt, nämlich daß er "im klugen Hauserbauer ein Bild des echten, thatenfreudigen Christen" findet, im törichten das Gegenteil, auch bei den meisten ma.Exegeten als die Spitze der "moralischen" Deutung, und andererseits kennt Chrysostomus genau wie sie neben jener Gesamtdeutung eine Allegorese der Einzelzüge: der Fels ist die unfehlbare Gewißheit der Lehre Jesu; der Regen meint bildlich die menschlichen Schicksale und Leiden.

181) Nach G.Morin ca 550 n.Chr.; vgl.Altaner[3], S.335. Die Stelle: Ps.Chrysostomus, hom.20 = MSG 56, 744f; auch zitiert in der Catena aurea, z.St. = Thomas, Opp.16, 154b.

182) Jülicher, Gleichnisreden I 247f.

183) Origenes, Frg.153 in Mt (aus einer Athos-Hs. des 11.Jhs) = GCS Origenes, Bd 12, ed.Klostermann S.76: "Wenn er aber von dem wahrhaft weisen Mann spricht,der sein Haus auf den Felsen baute, so ist dies der Herr, der seine Kirche auf den Felsen, dh seine eigene Stärke und Festigkeit, gebaut hat; denn die Hadespforten werden sie nicht überwältigen...".

184) Glossa ordin.z.St. = MSL 114,111; Catena aurea z.St. = Thomas Opp.16, 154b.

185) Haymo von Auxerre, Apk-Komm.z.17,1 = MSL 117, 1139 (= Ps.Haymo von Halberstadt): "Duae autem civitates sunt in hoc mundo cum suis regibus, sicut supra dictum est: id est Jerusalem et Babylon, cum Christo et diabolo. Quarum una constituta est supra firmam petram, altera autem supra arenam". - Als Beleg für einen ethischen Dualismus auch bei Primasius, Apk-Komm.z. 11,13b = MSL 68,870: "Zwei Häuser gibt es: eines auf den Felsen, das andere auf Sand gebaut..".

186) Beda, Lk-Komm.z.6,47 = MSL 92, 412f: Seine lange Rede schließt Christus mit einer "terribilis simul ac amabilis parabola", "qua alios verbi auditores diabolo, alios Christo assimilet, qui uterque (lege utique c.Rabano) suam in hominum subjectione domum per totum hujus saeculi tempus aedificare non desinit".

III. Kapitel A.

187) Raban,Mt-Komm.z.St. = MSL 107,851. - Raban freilich gilt später als der eigentliche Gewährsmann für die Passage; vgl.etwa Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15596 f.86rb.

188) Anselm von Lâon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1317f; vgl.auch die in Anm.187 zitierte Stelle aus Petrus von Scala; außerdem Atto von Vercelli, De pressuris eccles.1 = MSL 134,53.

189) Richard von St.Viktor, Alleg.in NT 2,15 = MSL 175,789 (=Ps.Hugo von St.Viktor): "Vir sapiens Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia, qui aedificavit domum suam super petram, quia super semetipsum aedificavit ecclesiam suam." Wortreicher auch Atto von Vercelli, der seinen Liber de pressuris ecclesiasticis mit einer stark christologischen Auslegung von Mt 24,7 beginnt = MSL 134, 52f: "Vir enim ille sapiens ipse procul dubio est de quo et beatus Paulus ait apostolus: Christus Dei virtus et Dei sapientia (1Kor 1,24), qui bene domum suam id est ecclesiam sanctam de qua ipse alibi ait: Domus mea domus orationis vocabitur, super petram aedificavit, scil.supra semetipsum..".

190) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120,329; s.u.Anm.192.

191) Glossa ordin.z.St. = MSL 114,111: "Viro: illi qui dicit: ut sapiens architectus fundamentum posui in Christo".

192) Paschasius, aaO,oben Anm.190, legt die Stelle überhaupt sehr breit und sorgfältig aus. Auf die Erwähnung Christi als des Felsen im Baubild folgt unmittelbar das Zitat von Mt 16,18: "Unde in hoc eodem evangelio Petro dicitur: Mt 16,18; id est, a qua tu Petrus sortiris nomen pro firmitate fidei, supra ipsam eamdemque petram aedificabo fundamento fidei ecclesiam, quae est domus Dei vivi constructa in coelestibus lapidibus pretiosis".

193) Paschasius, aaO: Wo man so baut, daß man auf ihn hört und danach tut, da ist man "Miterbauer": "Licet una sit domus, quam in se Christus aedificat, singuli supra fundamentum fide coaedificant suorum merita".

194) Gerhoh, Ps-Komm.z.8,4 = MSL 193, 747f: "Videbo et ~~lumen~~ lunam, universalem scil. ecclesiam; videbo etiam stellas, id est singulas ecclesias per loca et munera distinctas, quas tu, non illi, fundasti. Neque enim Petrus vel caeteri apostoli ecclesias fundaverunt, sed tu qui dixisti: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Aedificanti domum et in alto fodienti ac ponenti fundamenta supra petram, tibi homini sapienti, tibi homini Deo, Petrus aut alius gratiae minister ut sapiens architectus fundamenta ponendo ministrat...ideo tu solus ecclesias fundasti, quia in te solo consistit stabilitas et auctoritas fundamenti".

195) Opus imperf.in Mt z.St. = MSG 56,745f.

196) Beda, aaO,oben Anm.186. Der Gedankengang ist hier folgender: Wie Christus sich aus den verschiedenen Menschentypen (gedacht ist an die "lebendigen Steine" von 1Petr 2,5) seine eine Kirche baut, so baut sich der echte Hörer im unterschiedlichen Bemühen um die Tugenden - jeder nach seiner Weise! - die eine ewige Hütte: "Itaque qui sermones Christi audit et facit, comparabitur Christo. Quia sicut Christus variis hominum personis unam sibi ecclesiam catholicam construit, erudit et gubernat, in vitam quandoque dedicaturus aeternam, sic et auditor utilis juxta proprium modulum variis virtutum studiis ad superna proficiens habitationem sibi perpetuae mansionis aedificat, cujus in praesenti quadrandis, potiendis, charitatisque glutino copulandis lapidibus instet, sed in futuro cum Christo dedicatione laetetur".

197) Vgl. etwa Anselm von Lâon, aaO,oben Anm.188: neben die christologische Deutung und die anschließende Allegorisierung des Wetterbildes stellt er die Überlegung: Diesem Christus sei zu vergleichen, wer das Wort tut; er baue ja sein"Haus", "id est collectionem vitutum, supra petram, id est Christum, quia nulla persecutione destrui potest". Ebenso auch Richard von St. Viktor, aaO,oben Anm.189): "Sic qui verba Dei audit et facit ea, aedificat domum suam supra petram, quia aedificat super firmitatem fidei virtutum et bonorum operum structuram".

198) Dies ist dort der Fall, wo man sich über den ursprünglichen exegetischen Zusammenhang der beiden Deutungen keine Rechenschaft mehr ablegte und deshalb auch die Reihenfolge umkehren konnte: erst die "moralische", dann als Zweitdeutung die christologische; so etwa Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15596 f.86[rb].

199) Petrus von Scala, aaO,oben Anm.198: "Qui aedificavit domum suam, id est conscientiam, supra petram, id est Christum...".

200) Arnobius jun., Mt-Komm.z.St. = MSL 53,574.

201) Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 165, 133f.

202) Origenes, Frg.152 in Mt = GCS Origenes, Bd 12, ed.Klosterm., S.76.

203) Hieronymus, Mt-Komm.z.7,25b = MSL 26,51: "Fundamentum quod apostolus architectus posuit unus (al.unum) est Dominus noster Jesus Christus. Super hoc fundamentum stabile et firmum et per se robusta mole fundatum aedificatur Christi ecclesia. Super arenam vero quae fluida est, et coagmentari non potest nec in unam copulam redigi, omnis haereticorum sermo ad hoc aedificatur, ut corruat". Vgl.die Testimonienreihe an der gleichen Stelle:

"Fundata enim erat supra petram...Super hanc petram Dominus fundavit ecclesiam, ab hac petra apostolus Petrus sortitus est nomen (Mt 16,18); super hujuscemodi petram non inveniuntur serpentis vestigia (Prov 30,19); de hac et propheta loquitur confidenter: Statuit super petram pedes meos (Ps 39,3), et in alio loco: petra refugium leporibus sive herinaciis (Ps 103, 18). Timidum enim animal in petrae cavernas se recipit... Unde et Moysi dicitur eo tempore quo de Aegypto fugerat et lepusculus Domini erat: Sta in foramine petrae, et posteriora mea videbis (Ex 33,52)". Die Stelle zeigt deutlich, daß Hieronymus trotz Ep.15,2 keineswegs nur die petra=Petrus- Exegese kannte; s.u.

204) Hilarius, Mt-Komm.z.St. = MSL 9,953: "...in petra Dominus seipsum significans, validum aedificii fundamentum".

205) Arnobius jun.,aaO,oben Anm.200: "Petra scilicet Christus est, auctor apostolorum. Domum autem quam dixit habitaculum corporis nostri est. In hac igitur petra, hoc est Christo, domum nostrum aedificamus, hoc est corpus nostrum sanctificamus".

206) Isidor von Sevilla, Alleg.in NT = MSL 83,118: "Homo prudens qui aedificat domum suam supra petram, significat doctorem fidelem, qui in Christo doctrinae suae et vitae suae stabilimentum constituit"; vgl.das Zitat dieser Passage bei Raban, De universo 4,1 = MSL 111,75.

207) Vgl.Smaragdus, Diadema monachorum 85 = MSL 102, 678: "Domus enim nostra aeterna non manu facta, quae bonis operibus aedificatur in coelo, si supra petram, id est supra Christum, fuerit fundata, a nullius supervenientis impetu patietur ruinam". Diese Allgemeingültigkeit des petra=Christus-Schlüssels für Mt 7 bestätigt auch Raban in einem Anhang zum Zitat aus Beda (vgl.oben Anm.187), MSL 107,851: "...et si petra Christus est, sicut multa scripturarum testimonia praedicant, ille aedificat in Christo, qui quod audit ab illo facit". Ähnlich auch Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 165,133f; Hildebert von Le MAns, ep.lib.I 15 = MSL 171,167; Sicard von Cremona, Mitrale I 2 = MSL 213,17.

208) Vgl.einen Brief Thomas' von Canterbury an die Suffraganen von Kent, ep.75 = MSL 190, 537: "Verum fundata est (scil. ecclesia) supra firmam petram, nec est qui eam possit evellere, etsi concutere. Utquid ergo quaeritis me confundere?" Martin von Léon, Sermo 15 = MSL 208,771: "Unde et ecclesiam Dominus in petra aedificat et eos qui audiunt verbum eius et faciunt prudenti viro comparat, qui aedificat domum suam supra petram..". Dieselbe Bezugnahme auf Mt 7 auch im Brief der deutschen Bischöfe an Papst Hadrian IV. = Mansi 21,792: "Quamvis sciamus et certi simus quod ecclesiam Dei fundatam supra firmam petram neque venti neque flumina tempestatum possint dejicere, nos tamen ... concutimur et contremiscimus...".

III. Kapitel A.

209) Chrysostomus, Mt-Komm.z.7,25 = MSG 58, 327f. (= BKV[2] Chrys.II 101).

210) Ps.Hieronymus, Mt-Komm.z.St. = MSL 30,549; die Zuweisung eines vermutlichen Verfassers ist ungewiß: vgl.Glorieux,Tables. Zitiert ist die Stelle bei (Ps.?)Walafrid Strabo, Expos.in IV evv. = MSL 114,877: "Qui audit verba mea: qui contra praedicationem non agit, assimilabitur viro sapienti qui aedificavit domum suam super petram, id est super opus bonum, ne intraret pluvia in eam, id est doctrina haeretica...;et non cecidit domus: id est non cadit qui super fidem stat in Christo".

211) Beda, Lk-Komm.z.St. = MSL 92,412: "Haec ergo fundamenta non supra terram, sed supra petram sapiens architectus locavit, quia mentes sublimium virorum non in terrenis desideriis Christus, sed insuperabili sua fide, spe et caritate constituit. Petra autem erat Christus".

212) Opus imperf.in Mt = MSG 56,745. Dem Christus, der seine Kirche auf die fortitudo fidei baut, steht der Teufel gegenüber, der sein Haus auf die inconstantia fidei gründet.

213) Anlaß zu dieser Kombination geben die verschiedensten Schriftsteller: vgl.Beda, Hexaem.II = MSL 91,86f: (Der Erzählung von der Arche entspricht Jesu Gleichnis von den zwei Häusern) "..illa quae super petram fidei fundata erat, tentationibus probata... Quod enim in arca structor Noe, hoc in domo fidei fundamentum petra". Raban, hom.110 (z.Mt 16,13ff) = MSL 110, 353f: "Sicque fit, ut nobis supra petram fidei aurum, argentum, lapides pretiosos, hoc est perfecta virtutum opera construentibus nihil tribulationum ignis detrimenti afferat...".

214) Vgl.Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120,329 (vgl.oben Anm.192): Christus baut nicht irgendwelche Häuser, sondern "unam coelestem in coelis, supra se, qui recte petra est appellatus, fundamento fidei collocatam".

215) Beda (die Stelle oben Anm.211).

216) So Thomas, Mt-Komm.z.7,24f = Opp.19, 473f. -

III. Kapitel B.

1) H.J.Holtzmann, Synoptiker = Handcommentar zum NT I,1889, S.193.

2) Das einleitende "kai" in V.18 ist wohl in diesem Sinne zu verstehen. Vgl.unten.

3) A.Vögtle, Messiasbekenntnis = BZ 1957 und 1958.

4) Siehe dazu unten.

5) Auch im Munde Jesu erscheint die Anrede "Simon" nur einmal: Mt 17,25; der Doppelname "Simon Petrus" außer an unserer Stelle auch in Mt 4,18 und 10,2; beide Male freilich verlangt die Situation (erste Erwähnung des zukünftigen Jüngers; Jüngerkatalog) den alten Simonsnamen.

6) Siehe unten Anm.51.

7) Mt 1,21: "Und du sollst seinen Namen 'Jesus' heißen, denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden". - A.Dell, ZNW 15, 1914, S.24 spricht hier ebenso wie in Mt 16,18 von einer "Volksetymologie", bei der ein gegebener Name nachträglich seine eigentliche Deutung erhält, ohne freilich auf die starke Nähe zu at. Namengebungen, etwa Abrams und Sarais, zu verweisen (Gen 17, 5-15).

8) Es handelt sich um die Immanuel-Weissagung von Jes 7,14, die in V.23 zitiert ist und der Mt selbst die Übersetzung beifügt, um den symbolischen Effekt des Namens griechischen Lesern sichtbar zu machen.

9) Den Charakter der reinen Sachbezeichnung betont besonders O. Cullmann, Petrus, 12ff; ThW 5,101. Die Doppelbedeutung als Name und Sachbezeichnung ist (mit wenig Glück) verteidigt bei G.Gander, Le sens des mots Petros-petra / Kiphâ-Kiphâ / Kepha-Kepha dans Mt 16,18a = RThPh n.s.29, 1941, 5-29 und nach ihm H.Clavier, Petros kai petra (= Nt.Studien f.R.Bultmann, BZNW 21) [2]1957, 94-109.

10) Cullmann, Petrus, S.198, mit Lagrange, Joh.Weiß u.a. - Daß "solche Benennungen überhaupt nicht von einem bestimmten Ereignis her datieren", wie Klostermann, Mk-Komm.z.3,16 = HNT 3, [4]1950, 34, zu bedenken gibt, trifft kaum die besondere Situation: wenn es sich um einen von Jesus beigelegten und nach jüdischer Sitte erklärten Namen handelt, so wird man die Namengebung jedenfalls mit einem konkreten Beauftragungs- und Berufungsvorgang in Zusammenhang sehen dürfen.

11) Bisweilen ist bestritten worden, daß Mk in 3,16 die Namengebung Petri berichten will (vgl.J.Schmid, Mk-Komm.z.St., [3]1954, 78). Die Konsequenz jedoch, mit der er von diesem Vers an den "neuen" Namen verwendet, während das vorher ständig gebrauchte "Simon" aus dem redaktionellen Text verschwindet, läßt keinen Zweifel über seine Auffassung.

12) Vgl.Justin, Dial.c.Tryph.100,6.

13) Nach Origenes, De oratione 24,2, sind Namensänderungen in der Schrift ein Zeichen für eine Änderung der individuellen Eigenart: "Wenn bei Menschen die individuellen Eigenschaften sich ändern, so wandeln sich nach der Schrift logischerweise auch ihre Namen. Als die Beschaffenheit des Abram sich änderte, wurde er Abraham genannt, desgleichen bei Simon, der den Namen Petrus erhielt, und bei dem Verfolger Jesu Saul, der Paulus benannt wurde".

14) Chrysostomus, Ambrosius; Irenaeus, Clemens von Alexandrien.

15) Die versuchte Harmonisierung der Evangelienberichte an kritischen Punkten dient apologetischen Zwecken. Vgl.dazu H.J. Vogels, St.Augustins Schrift De consensu evangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen = BiblStud 13,5, 1908. Die Abfassungszeit liegt um 400 n.Chr., also in den ersten Jahren der bischöflichen Tätigkeit Augustins.

16) De consensu ev.II 17 (34) = CSEL 43, 1904 (ed.Weihrich), 134f; II 53 (109) = ibid.216f; IV 3 (4) = ibid.395f. - Aus dem langen Abschnitt Mk 1,40 - 5,20 greift Augustin lediglich das Problem von 3,16 heraus - ein Zeichen für dessen exemplarische Bedeutung.

17) De consensu ev.II 17 (34) = CSEL 43, 1904, ed.Weihrich,134.

18) Vgl.außerdem Tract.in Ioan.VII 14 = MSL 35, 1445: "Miraris quia dixit uni homini: Tu es filius illius, et tu vocaberis illud? Magnum quia mutavit ei nomen et fecit de Simone Petrum?" Auch Tract.in Ioan.VII 8 = MSL 35, 1442.

19) De consensu ev.II 53 = CSEL 43, ed.Weihrich 216f: "Iam etiam dixisse me recolo ne quis arbitretur quod hic Petrus nomen accepit, ubi illi ait: Mt 16,18. Non enim accepit hoc nomen nisi ubi Joh commemorat ei dictum esse: Joh 1,42. Unde nec illo loco ubi Mc duodecim discipulos nominatim commemorans dixit appellatos Jacobum et Joannem filios tonitrui arbitrandum est nomen accepisse Petrum; quia dixit illic quod imposuit ei nomen ut vocaretur Petrus (Mk 3,16): hoc enim recolendo dixit,non quod tunc factum sit". Ähnlich auch IV 3, Weihrich 395f.

20) De consensu ev.II 17 = CSEL 43, ed.Weihrich 134f: "Neque enim hoc nomen tunc accepisse intelligendo est (sc.Mt 16,18!), sed tunc potius, quando ei Joannes dictum esse commemorat: Joh 1,42, ut eum hoc nomine appellaret postea Dominus dicens: Mt 16,18. Non enim ait: Tu vocaberis Petrus, sed Tu es Petrus, quod ei iam dictum erat antea: Tu vocaberis".

21) Beda zitiert De consensu ev.IV 3 sowohl zu Mk 3,16 (Mk-Komm. z.St. = MSL 92,159), als auch zu Lk 6,14 (Lk-Komm.z.St. = MSL 92, 397).

22) Vor allem Joh-Komm.z.1,42 = MSL 92, 653 (= Ps.Beda). Der frühe Zeitpunkt der Verleihung des Petrusnamens gibt hier Anlaß zu der Frage: "Necdum aliquid Petrus fecerat, et iam nomen meruit mutare. Numquid plus crediderat Andrea?...". - Ebenso auch Raban, Mt-Komm.z.4, 18 = MSL 92,22 (= Ps.Beda), vgl. zu 10,2; Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.10,2 = MSL 106, 1344; Haymo von Auxerre, Hom.3 de ss. = MSL 118, 762 u.a.

23) Glossa ordin.z.Mk 3,16 = MSL 114,190; Lk 6,14 = MSL 114, 261; vgl.auch z.Joh 1,42 = MSL 114,362: "Prius dicit nomen ut habet a parentibus, ut significetur mutatio, dum de Simone Petrum dicit".

24) Bezeichnenderweise ist die oben Anm.20 zitierte Argumentation Augustins, die mit dem Unterschied der Tempora in Joh 1,42 und Mt 16,18 arbeitet, nirgendwo im MA aufgenommen worden.

25) Anselm von Lâon, Mt-Komm.z.16,18 = MSL 162, 1395f.

26) Glossa ordin.z.Mt 4,18= MSL 114,87: "Qui vocatur Petrus. Vel quando primum Andreas adduxit eum nomen inditum est ei, dum dicitur: Tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus, quamquam hic videtur de futuro promittere; vel quando confessus est: Mt 16,16, dictum est ei: Mt 16,18".

27) Petrus Comestor, Hist.scholastica (hist.ev.36) = MSL 198, 1557: "Utrum autem hoc nomen tunc ei imposuerit an promiserit imponendum dubium est. Tutius tamen dici potest quod tunc et imposuit hoc nomen omnino cum dixit: Tu es Petrus etc. (Mt 16,18), vel in electione duodecim ubi dicitur: Et imposuit Simoni nomen Petrus. Si vero modo imposuit, in sequentibus confirmavit".

28) Hieronymus, Mt-Komm.z.10,2 = MSL 26,63: "Primo scribitur Simon cognomento Petrus: ad distinctionem alterius Simonis qui appellatur Chananaeus, de vico Chana Galilaeae, ubi aquam dominus vertit in vinum".

29) Alkuin (Ps.Beda), MSL 92,51, ändert bei der Behandlung von Mt 16,18 den Satz zu: "Petrus dicitur (statt scribitur!) ad distinctionem alterius Simonis...", was den Sinn ergibt: Petrus trage seinen Namen überhaupt nur zur Unterscheidung von jenem anderen Simon.

III. Kapitel B.

30) Hieronymus, Mt-Komm.z.16,18 = MSL 26,121: "Sicut lumen apostolis donavit ut lumina vocarentur, ita et Simoni, qui credebat in petram Christum (Mt 16,16!), Petri largitus est nomen".

31) Paschasius, Mt-Komm.z.4,18 = MSL 120,207: "Non quod hic primum vocatus sit Petrus, sed postea quando confessus est Christum Filium Dei vivi".

32) Hugo von St.Cher, Postille z.Mt.16 f.52vb, nennt als Argument derer, die Mt 16,18 als den wahren Zeitpunkt der Namengebung Petri ansehen, das "Tu es" im Gegensatz zum "vocaberis". Er selbst hält sich an die unten referierte scholastische ~~Diktion~~ Distinktion.

33) Bonaventura, Joh-Komm. c.1 n.86 = Opp.6,264.

34) Petrus von Scala, Mt-Komm. = Paris nat.lat.15596 f.45rb: "in electione, quia Mc 3,(contra glos.in Lc 6)".

35) Mit ausdrücklicher Spitze gegen Hieronymus: Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.16 = Paris nat.lat.625 f.125va: es scheint "quod marc.3 in electione sive vocatione apostolorum dicitur, quod imposuit dominus Symoni nomen Petrus. Contrarium videtur dicere Ieronimus qui dicit quod ex confessione fidei Petrus nomen accepit". - Bei der Behandlung von Mt 16,18 betonen die Exegeten immer wieder, daß es sich hier um die <u>confirmatio</u> des bereits früher beigelegten Namens handle. Vgl.Albert d. Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20,641a: "Quia tu es Petrus: quod nomen tibi per confessionem confirmo, licet ante datum sit, sed nunc in agnitione veritatis confirmo". - Thomas freilich fällt völlig aus diesem Rahmen heraus; er schließt sich noch der augustinischen Deutung an, wendet aber den Begriff der "commemoratio" der in Joh 1,42 vollzogenen Namengebung auf Mt 16,18 an, nicht auf Mk 3,16: vgl.zu Joh 1,42 = Opp.19,747f.

36) Bezeichnend sind etwa die Erörterungen bei Bonaventura, Joh-Komm.c.1 nr.87 = Opp.6,264f.

37) Bereits gegen Ende des 1.Jhs scheint dieser Prozeß im großen und ganzen abgeschlossen; vgl. A.Dell, aaO = ZNW 15, 1914, S.16.

38) Siehe A.Dell = ZNW 15, 1914, S.20f; P.Schwen, Die syrische Wiedergabe der nt.Eigennamen = ZAW 31, 1911, S.296 (Anhang: Die Namen des Petrus).

39) O.Cullmann, Petrus, S.12 und ThW 6, 100 Anm.6; ebenso jetzt E.Dinkler = ThR 25, 1959, 198.

40) Siehe dazu schon oben.

41) Clemens Alex., Hypotyposen 5 (nach Euseb, h.e.I 12,2); zu den Katalogstellen siehe Th.Schermann, Propheten- und Apostelle-

genden nebst Jüngerkatalogen = TU 31,3,1907, 302ff. Vgl.ferner W.Bauer, Leben Jesu,416f.419; C.Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung = TU 43, 1919, 229ff; K.Lake, The Names of the Twelve, in: The Beginnings of Christianity V, 41ff.

42) Zur älteren Geschichte in Verbindung mit der Verteidigung Petri vgl. G.La Piana = HThR 14, 1921, 187ff. Neuere Vertreter sind genannt bei Cullmann, Petrus, S.12 Anm.7 und W.Bauer, Wörterbuch zum NT [5]1958, 1298f. - Der jüngste, freilich keineswegs besser begründete Vorstoß als die übrigen findet sich bei C.M.Henze CSSR, Cephas seu Kephas non est Simon Petrus = DivThom 51, 1958, 63-67.

43) Bill.I 530 kann nur einen einzigen Träger dieses Namens ausfindig machen (R.Jose ben Petros, um 200), und auch die Berufung auf Dalmans und Levys Wörterbücher (Clavier aaO,oben S.159 Anm.9, S.105), die ja keine Stellenbelege geben, täuscht nicht darüber hinweg, daß die Basis für Vermutungen hier reichlich schmal ist. Freilich nehmen die modernen hebräischen Übersetzungen des NTs (Ginsburg 1891, Delitzsch 1923) nach talmudischen Traditionen ebenfalls diesen "Namen" als Grundwort für Mt 16,18 an und zerstören damit das Wortspiel (Päṭros - sälaᶜ statt kēphaʾ - kēphaʾ).

44) Vgl.K.G.Goetz, Petrus als Gründer usw.= UNT 13, 1927, S.19; das Nomen "päṭär" = Erstling in der Opferterminologie des AT: Ex 13,12f; 34,20; in ugaritischen Texten als "p-ṭ-r": siehe Th.H.Gaster in: Mélanges Syriens offerts à R.Dussaud, 1939, S.578.

45) Epist.Clem.ad Jac.1,2 = Rehm 5: "von Jesus selbst mit truglosem Mund ist er zu 'Petrus' umbenannt worden: der Erstling unseres Herrn, der erste der Apostel, dem der Vater als erstem den Sohn offenbart hat". Vgl.K.G.Goetz, aaO,oben Anm.44, S.19f.

46) Bill.I 535 (aus der haggadischen Sammlung Beth hamidrasch, hg. v.Jellinek, VI 155).

47) Andeutungsweise schon A.Meyer, Jesu Muttersprache, 1896,S.51; dann ausführlich begründet von A.Merx, Das Ev ~~nac~~ Mt nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsest-Hs., 1902, 160-71; widerlegt bei Dell, aaO, S.16 f. Merx' einzige Belegstelle aus Josephus, Ant.18,6 entfällt nach der kritischen Ausgabe von Niese, IV, 1890, 168.

48) W.Bauer, Wörterbuch zum NT, [5]1958, 1298, verweist auf zwei Stellen aus den von U.Wilcken veröffentlichten "Urkunden aus der Ptolemäerzeit" (1922ff), und auf Plut.Moralia 422D.

49) Cullmann, ThW 5, S.100; auch Petrus, S.12.

50) Die von W.Bauer, aaO,oben Anm.48 zitierten griechischen Parallelen von Namengebungen (Theophrast: "Theophrast, der früher Tyrtamos hieß, wurde wegen seiner göttlich anmutenden Rede Theophrast genannt") unterscheiden sich gerade darin von den "prophetischen" jüdischen, daß sie einen wirklichen Namen erklären wollen, während hier ein symbolischer Satz oder Satzteil zum Namen gemacht wird.

51) Vgl.vor allem Aboth R.Nathan 2,8 bei Bill.II 5; hier auch weitere Beispiele für "Beilegung von Beinamen, die Benennung eines Mannes nach seiner äußeren Erscheinung oder inneren Eigenart". Siehe dazu auch P.Fiebig, Die Gleichnisse Jesu, 1912, S. 53-55.

52) Hierin unterscheidet sich Mt 16,18 in der Form, wie Mt die Namengebungsepisode berichtet, deutlich auch von den rabbinischen Parallelen. Es ist völlig sinnlos, mit H.Clavier auch heute noch das Arsenal physiologischer und psychologischer Argumente zu bemühen, um zu zeigen, daß Petrus den Felsennamen doch irgendwie auf Grund seiner Statur (!), seines Alters, seiner Stellung usw. erhalten habe.

53) Vgl. vor allem Hos 1,3-9; 2,1; Jes 7,3.14.

54) Acta Petri 23 = ed.Vouaux, 1922, 364. - Da diese Etymologie unmöglich aus dem Griechischen stammen kann, ist der Satz wohl Zufügung oder Interpretation des Übersetzers der (ursprünglich griechischen) Actus Vercell.; Vouaux, S.365 Anm.8. Zur "Volksetymologie" Petrus-prudentia s.u.

55) F.Wutz (s.Anm.56), aaO, 1011,32f, zitiert einen äthiopischen onomastischen Text (Ms.Brit.Mus.XIII Add.24990 f.97[a.b],in dem es heißt: "Πέτρος· πατὴρ ἡ πέτρα καὶ Κηφας οὗ ἡ ἑρμήνεια λίθος· ὅτι ἐστὶν βάσις οἴκου Χριστιανῶν."

56) Nach der Veröffentlichung der "Onomastica sacra" durch P.de Lagarde, (1870) 1887[2], ist das grundlegende Werk die Arbeit von F.Wutz, Onomastica sacra.Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus = TU 3,11 (= 41), 1.2.Hälfte, 1914-15.

57) Zu seinem Liber interpretationis nominum hebraicorum siehe oben S.112 Anm.38. Wir zitieren nach der Ausgabe von de Lagarde, [2]1887.

III. Kapitel B.

58) "Petrus dissolvens vel discalcians": de Lagarde 76,Z.21; "agnoscens sive dissolvens": ibid.70, Z.16; so auch in griechischen Onomastika: "Petros epilyōn": ibid.174 Z.78; 175 Z.28; 197 Z.17; Wutz aaO,S.390f.

59) "Petrus agnoscens" (Hieron.,de Lagarde 65,Z.18); "agnoscens sive dissolvens" (ibid.70 Z.16); in griechischen Onomastika ebenso (ibid.174 Z.78; 197 Z.17f; Wutz, aaO,S.391): "ἐπιλύων ἢ ἐπιγνούς " o.ä. Weitere Belege siehe bei Wutz aaO, S.702. 705.709.716; auch Cyrill von Alexandrien = MSG 72,588.

60) Wegen der Übersetzung als Partizip scheint die Acc.-form "Kephan" zugrundegelegt: Wutz,aaO, S.390.

61) Wutz aaO, S.431, zeigt, daß derartige Vertauschungen in der Etymologisierung auch sonst vorkommen: griechische und lateinische Namen, die eine Übersetzung aus dem Hebräischen darstellen, sind als bloße Transskription behandelt und nach ihrem fiktiven hebräischen Buchstabenbestand etymologisiert. Beispiel: Syria = sublimis, denn: Syria = hebr. Aram < rām < "hoch", "sublimis", - Für uns ist die genannte Stelle in einem griechischen Onomastikon von Interesse (de Lagarde 197 Z.18), wo "Petrus" als "ἐπιγνώμων ἢ ἐπιλύων ἢ ὑπακούων" gedeutet wird. Das letzte Glied ist wieder keine Etymologie für Petrus, sondern diesmal für "Simon" < šmᶜ < "hören", gehorchen. Umgekehrt scheint die seltsame Etymologie Simon = mundus (Hieron.in Mt 26) auf "Petrus" zurückzuführen zu sein: Wutz, aaO,S.644f.

62) Siehe Wutz, aaO,S.390.

63) Beda, Lk-Komm.z.6,14 = MSL 92,397: "Violenter ergo quidam Latino vel Graeco nomini Hebraeam quaerentes etymologiam dicunt Petrum dissolventem sive discalciantem vel agnoscentem interpretari: cum et expositio Joannis evangelistae, cujus memini, et ipsa lingua Hebraea, quae "P" litteram omnino non sonat, Hebraeum hoc nomen non esse testetur. Abusive enim Fetrum pro Petro, sicut et Faulum pro Paulo et Filatum pro Pilato scribentes violenter ficto nomini falsam interpretationem subnectunt". Ebenso (gekürzt) Raban, Mt-Komm.z.10,2 = MSL 107, 888. In der Catena aurea erscheint die Beda-Stelle als "Remigius": Thomas, Opp.16,190f.

64) Zum speziellen Transskriptionssystem des Hieronymus siehe Wutz, aaO, S.260.

65) Dies ist (auch nach der ma.Interpretation!) zweifellos der Sinn jenes Zusatzes am Schluß der Liste mit P-Namen aus Lk (Petrus, Pontius, Pilatus): "Sed sciendum quod apud Hebraeos 'P' littera non habetur, nec ullum nomen est quod hoc elementum resonet. Abusive igitur accipienda, quasi per 'F' litteram scripta sint" (de Lagarde S.65 Z.18); in den at.Etymologien führt denn auch Hieronymus den Buchstaben 'P' gar nicht in seinem Alphabet. Wutz aaO, S.260, will dagegen aus diesem Satze schließen, daß Hieronymus um der Etymologie willen für die F-Schreibung auch in diesen Fällen plädiere, es aber nicht gewagt habe, Petrus, Paulus, Pontius Pilatus umzugestalten. Daß aber im Gegenteil Hieronymus hier gerade jede hebräische Etymologie aufs schärfste ablehnt und deshalb die P-Schreibung beibehält, bezeugt der Nachsatz am Schluß der entsprechenden P-Liste aus Apg: "Haec omnia graeca nomina vel latina quam violenter secundum linguam hebraicam interpretata sint, perspicuum puto esse lectori" (= MSL 23, 893).

66) Ein gutes Beispiel, das zugleich die Verbindung mit einer typischen Volksetymologie zeigt, wie sie wohl in der Predigt häufiger vorgekommen sein mag, bei Haymo von Auxerre, hom.1 de ss.(de S.Andrea) = MSL 118,754 (= Ps.Haymo von Halberstadt): "Petrus a quibusdam 'agnoscens' interpretatur, prudentiam significat, cujus virtutis prima pars est Deum ejusque voluntatem cognoscere...". Daß die Deutung Petrus=agnoscens auch noch anders verwendet werden konnte ("Erkenntnis seiner Schwachheit etwa), zeigt Roger von Canterbury, Medit. = MSL 158,717 (= Ps. Anselm): "In monte coram Petro et Jacobo et Joanne transfiguratur insinuans nobis, quod si tanquam Petrus qui agnoscens interpretatur nostram infirmitatem humiliter agnoscere...studuerimus, ad Jesu gloriam contemplandam illum coelestem montem.. feliciter conscendemus".

67) Im Anschluß an Mk 3,16 ("imposuit Simoni nomen Petrus") ließ sich diese Deutung besonders eindrücklich vertreten: vgl.etwa Petrus Comestor, Mk-Komm.z.3,16 = Paris nat.lat.14434 f.123[vb]: "Et imposuit Simoni nomen Petrus, ac si diceret: de oboedientia ascendit ad agnoscentiam (glos.), ut Domino quaerenti: Quem dicunt homines esse filium hominis? responderet: Mt 16,16, quia Petrus interpretatur agnoscens. Jeronimus tamen in libro hebraicorum nominum contradicit inquiens: Errant qui Petrum agnoscentem vel discalciatum interpretari putant. Forte sic intellexerit: errant qui putant hoc nomen sic interpretari de hebraeo in latinum, cum non sit hebraeum...".

68) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.16,18 = Opp.20, 636b; die philologisch gleichbedeutenden Namen Petrus, Cephas sagen jeweils etwas über eine spezielle Gabe des Apostels aus. Zum Nebeneinander von Petrus=agnoscens und Petrus=rupes vgl.auch Lk-Komm.z.9, 21 = Opp.22, 638b.

69) Peter von Blois, Sermo 28 = MSL 207,644, unter Hinweis auf Jes 65,15: "...nam de ipsis quandoque propheta praedixerat: Et vocabit servos suos nomine alio".

70) Isidor, Etymol.VII 9,2 = MSL 82,287: "Et fuisse constat Petrum trinomium: Petrum, Cepham et Simonem Barjona"; so auch de ortu et obitu patrum 68 = MSL 83,149.

71) Ps.Isidor, De ortu et obitu patrum (pseudepigraph:vgl.Glorieux, Tables 49; G.Morin = RB 1905, 507-09) = MSL 83, 1286.

72) Raban, De universo IV 1 = MSL 111,85.

73) Isidor, Etymol.VII 9,2 (oben Anm.70): "Cephas dictus eo quod in capite sit constitutus apostolorum; kephale enim graece caput dicitur, et ipsum nomen in Petro syrum est". Diese Ableitung schließt sich unmittelbar an eine völlig augustinische Herleitung des "Petrus" aus der "petra" Christus an - ein Beweis dafür, daß Isidor über die philologischenVerhältnisse im unklaren ist. Vgl.dazu auch De ortu et obitu patrum 63,113 = MSL 83,149: "Petrus in Christo firmamentum est; Cephas corporis Christi principatus et caput est".

74) Diese bedenkenlose Verwendung der Etymologie illustriert etwa ein Text wie der des streng nach dem Literalsinn arbeitenden Christian von Stavelot, Mt-Komm.z.10,2 = MSL 106, 1344: "Cum a fratre Andrea adductus est ad Dominum, Petrus ei nomen impositum est a Domino, a firmitate fidei, idem est Cephas. Sed Petrus graece et latine, Cephas syriace; graece enim Cephas caput dicitur eo quod caput ecclesiae sit constitutus".

75) Optatus, Contra Parmen.Donat.II 2 = CSEL 26, 1893, ed.Ziwsa, S.36 (= EH 583): "Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur ...". Zur Interpretation der Stelle vgl.H.Koch, Cathedra Petri, 1930; Ludwig,Primatworte, S.61f; zum Zusammenhang auch L.Vischer, Basilius d.Gr.:Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4.Jhs, Diss.Basel, 1953, S.72-85.

76) Ps.Dionysius Areopagita, De div.nom.III 2 = MSG 3,681. Vgl. dazu etwa den Pariser Konziliaristen Johannes Breviscoxa, der sich für die Fehldeutung des Namens auf Ps.Dionysius beruft: Cephas meine dasselbe wie caput, also habe Christus ihn (sc. Petrus) zum Haupt einsetzen wollen. "Unde Dionysius in libro suo de divinis nominibus vocat eum: verticalem seu capitalem". Zu Ps.Dionysius im Westen vgl.G.Théry, L'entrée du Pseudo-Denys en Occident (= BiblThom 14, Mélanges Mandonnet), 1930.

77) Vgl.z.B.das gefälschte c.VII zum Brief des Vigilius ad Profutum episc.Brac. = Hinschius 710ff; Caspar II 234 Anm.1 (auch Langen I 53).

78) Hier ist vor allem Johannes XXII.zu nennen, der in der Verurteilung des Marsilius und Johannes von Iandun.("Licet iuxta doctrinam" v.28.11.1327) = Du Plessis I 1, 304a; Riezler, Widersacher, S.54, ausdrücklich die Fehlinterpretation verteidigt: "Cephas autem graece, interpretatur caput latine".

79) Breviar.Gothicum (nachisidorianisch) = MSL 86, 1103. Eine gute Illustration bietet auch Ermongaud in einem Bruchstück gegen die Waldenser (MSL 204, 1242): "Beatus vero Petrus apostolus qui princeps omnium apostolorum a Deo fuit constitutus, et etiam totius ecclesiae caput, ut in evangelio Christus ait: Tu vocaberis Cephas, et in eodem: "Tu es Petrus, et super hanc petram etc". Vgl.ferner Hincmar von Rheims, Ad Hincmarum Laud. Opusc.45 = MSL 126,456:"Petrus, apostolorum Cephas..."!

80) Albert d.Gr.,Joh-Komm.z.1,42: "Cephas enim interpretatur caput. Et hoc non est Petrus nisi per similitudinem actus sive effectus vel operis. Quia sicut caput regit et influit sensum et motum aliis membris, ita petra continet et firmat aedificium. Unde quod est caput in animalibus caput habentibus hoc est petra in aedificiis". Auf der gleichen Linie liegt hier die Auslegung Nicolaus'von Lyra,z.Joh 1,43 = ed.1506 f.190vb: "Tu vocaberis Cephas, id est capitaneus. Et idem sonat hoc nomine Petrus, quia fundamentum habet quodammodo proprietatem capitis, unde Mt 16, quando dictum est ei a Christo: Tu es Petrus etc."

81) Albert d.Gr.,Lk-Komm. = Opp.22,409a: "Johannes tamen vocat eum Cephas, quod interpretatur caput, quia in caput et verticem apostolicum eum constituit, non hic sed Mt 16,18. Dicunt tamen quod Cephas interpretatur Petrus; quod non est verum nisi a consequente proprietate: Per hoc enim quod caput est etc".

82) Thomas, Joh-Komm.z.1,42 = Opp.19,747f: "Quantum ad occulta futura; unde dicit: Tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus, et in graeco caput; et congruit mysterio, ut ille qui debet esse aliorum caput et Christi vicarius, firmitati inhaereret: Mt 16,18".

83) Johannes von Turrecremata, Quaestiones evang.,ed.Basel, 1480, f.143^{v}.

84) Hieronymus, De interpr.nom.hebr. = de Lagarde 66 Z.14; 75 Z.15. "Syrisch" meint bei Hieronymus das Aramäische, dessen einzelne Dialekte er nicht unterschied.

III. Kapitel B.

85) Hieronymus,Gal-Komm.z.2,11 = MSL 26,408. Hieronymus wendet sich hier ausdrücklich gegen Versuche wie den des Clemens Alex.,Kephas und Petrus zu trennen: "Sunt qui Cepham, cui hic in faciem restitisse se scribit, non putant apostolum Petrum, sed alium de LXX discipulis isto vocabulo nuncupatum; quibus primum respondendum, alterius nescio Cephae scire nos nomen, nisi eius qui et in evangelio et in aliis Pauli epistolis et in hac quoque ipsa modo Cephas, modo Petrus scribitur; non quod aliud significet Petrus, aliud Cephas, sed quam nos latine et graece petram vocemus, hanc Hebraei et Syri propter linguae inter se viciniam Cepham nuncupent".

86) Wutz, aaO zitiert ~~ziti~~ die gleiche Formel noch aus anderen frühen Onomastika. Vgl.in patristischer Zeit auch Eucher von Lyon, Instruct. II 1 = CSEL 31, 1894, ed.Wotke, S.143, der freilich die philologische Identität Petrus=Cephas schon nicht mehr voll realisiert zu haben scheint; für "Petrus" bringt er separat die Deutung "agnoscens". Später vgl.Catena aurea z.Mt 10,3 = Thomas, Opp.19, 190b; Petrus Comestor, Hist.schol. (hist.ev. 85) = MSL 198, 1581, u.a.

87) Vgl. außer den katholischen Exegeten, die sämtlich diese Auffassung vertreten, etwa J.Jeremias, Golgotha, S.69.73; J.Schniewind, Mt-Komm.z.16,18 (NTD 1, 1937), S.65; O.Cullmann, Petrus, S.16.27f.231f; aber auch Klostermann (HNT) z.St.,1950, S.34.

88) Siehe die drei Rezensionen der Legende aus der haggadischen Sammlung Beth hamidrasch (V 60; VI 9ff; VI 155) bei Bill.I S.530-35.

89) Zu welch absonderlichen Konstruktionen die psychologische Erklärung führt, läßt sich an der erwähnten Arbeit von H.Clavier (oben S.153 Anm.9) ablesen, der sich entschlossen zur psychologischen Lösung bekennt ("il vaut mieux s'y risquer en connaissance de cause que de le faire inconsciemment", aaO, S.104 Anm.57). Nach Clavier hat Petrus seinen Namen wie die Donnerssöhne auf Grund von "Temperament und Verhalten"; der neue Name, schon bei der Berufung (Joh 1,42) als Ansporn verliehen, beschreibt ihn, wie er ist: eine Führergestalt, wobei seine gelegentliche Unstabilität im Blick auf das Fels-Sein ihr ausgleichendes Gegengewicht in seiner physischen Größe, Stärke und vielleicht seinem Alter findet. Das Bekenntnis von Mt 16,16 zeigt dann, daß er nicht nur wie ein ragender Fels ("promontoire"!) erscheint und auftritt, sondern nun auch der geistlich feste Fels ist!

90) Agobard von Lyon, De Judaicis superstitionibus 10 = MSL 103,87, berichtet: "In doctrinis maiorum suorum legunt Jesum... quamplures habuisse discipulos, quorum uni propter duritiam et hebetudinem sensus Cephae, id est petrae nomen imposuerit".

III. Kapitel B.

91) Augustin, Retract.I 20 = CSEL 36, ed.Knöll,S.97f; siehe oben S.129.

92) Augustin, Sermo 270,2 = MSL 38, 1239.

93) Augustin, Sermo 76,1 = MSL 38,478: "Petra enim principale nomen est. Ideo Petrus a petra, non petra a Petro , quomodo non a Christiano Christus, sed a Christo Christianus vocatur". Eine schöne Illustration auch in En.in pss., zu 44,10 = MSL 36,509: "Ostendatur mihi Romae in honore tanto templum Romuli, in quanto ibi ostendo memoriam Petri. In Petro quis honoratur nisi ille defunctus pro nobis? Sumus enim Christiani, non Petriani. Etsi nati per fratrem defuncti, tamen cognominati nomine defuncti. Per illum nati, sed illi nati!"

94) Zum "symbolischen" Petrus siehe oben S.124. Eine wie bedeutende Rolle in diesem Zusammenhang überhaupt die Namenssymbolik spielt, zeigt ein Beispiel aus De gratia Christi I 45 = CSEL 42, 1902, ed.Urba-Zycha, S.162: "Quid in eo pelago vult mergi Pelagius, unde per petram liberatus est Petrus?"

95) Augustin, Tract. in Ioan.124,5 = MSL 35, 1973: "...universam significabat ecclesiam, quae...non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur". - Gerade im Zusammenhang mit der speziellen Auslegung von Mt 7,24ff (Tract.in Ioan.VII 14 = MSL 35, 1444) bringt Augustin allerdings auch eine völlig anders orientierte Beweiskette für"Petrus" als Repräsentanten der Kirche: "Petrus autem a petra, petra vero Ecclesia; ergo in Petri nomine figurata est ecclesia". Die Gleichung petra = Ecclesia erscheint sonst nirgends.

96)Augustin, Tract.in Ioan.124,5 = MSL 35, 1974: "Quod est enim per proprietatem in Christo ecclesia, hoc est per significationem Petrus in petra; qua significatione intellegitur Christus petra, Petrus ecclesia". Die Wiedergabe der Stelle bei Ludwig, Primatworte, S.76, ist irreführend und trifft nicht den Sinn.

97) Augustin,Tract.in Ioan.7,4 = MSL 35, 1445.

98) Alanus ab insulis in einem Beweisgang für die Wiederholbarkeit der Buße, Contra haereticos 1,49 = MSL 210, 354: "Legimus Petrum saepius peccasse. Nonne etiam antequam ad Christum veniret peccaverat? Unde mutatio nominis significavit mutationem status mentis, cum dictum est: Mt 16,18". Eine ähnlich "natürliche" Deutung auch bei Petrus von Scala, Mt-Komm.z.10,3 (quaest.) = Paris nat.lat. 15596 f.116rb: die Namengebung geschah, um Petri 'geistliche' Änderung anzuzeigen; denn wer Vorgesetzter wird, muß sich in einen andern Menschen verwan-

deln, wie es von Saul heißt! In diesen Zusammenhang gehören auch die Hinweise auf die Namensänderung der Päpste bei Amtsantritt, die an Petri Umbenennung erinnern soll. (s.u. S.183f).

99) Vgl.etwa Beda, Mk-Komm.z.3,16 = MSL 92, 159 (= 92,397 zu Lk 6,14); auch Thomas, Joh-Komm.z.1,42 (Langen III 10); Joachim von Fiore, Super quatuor evv tract.I, ed.Buonaiuti, 1930, S. 179: Es geht bei Joh 1,42 um den Nachweis, daß die lateinische Kirche (=Petrus), obwohl durch die griechische (= Andreas) später berufen, diese sehr bald überragt. "...bene qui obediens et filius gratie dictus est - ita enim interpretatur Symon filius Johanna - a Domino Cephas, quod Petrus resolvitur, nuncupatur, quia ut Latinus populus firmaretur in fide et maneret inconcussus in pressura mundi et in obedientia martirii consecutus est praemium et gratie cui adhesit obtinere meruit largitatem".

100) Zu dieser nur als Katenenbruchstück erhaltenen Aussage (Origenes, Frg.345 II, ed.Klosterm.,GCS Origenes 12, 1941, S.149) siehe auch oben S.129 Anm.45.

101) Origenes, Mt-Komm.z.St.,ed.Klosterm.,X 88: "Diese (sc.die pneumatischen Christen) heißen nach dem Felsen wie Christus; aber als Christi Glieder heißen sie auch 'Christoi', vom Felsen aber 'Petroi'". Vgl.auch Hom.in Jer 16,10 ff. = MSL 25, 678 (Hieron.).

102) Hieronymus, Mt-Komm.z.16,18 = MSL 26,124f.

103) Die Korrektur wird besonders deutlich im Hinblick auf Hieronymus' ähnliche Auslegung im Kommentar zu Jer 16,16 = MSL 24, 784. Hier hatte er die "cavernae petrarum" zunächst auf "die Apostel" bezogen, dann aber auf die spezielle Namengebung Petri als des "Felsens" hingewiesen; die Apostel sind Felsen, weil Petrus in besonderer Weise Fels ist, vom Felsen Christus abgeleitet: "...de cavernis petrarum, apostolis et apostolicis viris. Non solum enim Christus petra, sed et apostolo Petro donavit, ut vocaretur petra". Vgl. dagegen die Aufnahme der Stelle bei Martin von Léon, Sermo 27 = MSL 208,999. Hier gilt der Felsenname zunächst allen Aposteln, und nur so kann auch Petrus an ihm teilhaben; Petrus ist Fels, weil alle Apostel Fels sind, vom Felsen Christus abgeleitet: "...de cavernis petrarum, apostolis videlicet, qui a Christo, qui petra dicitur, petrae vocantur; unde et Petro donavit, ut petra vocaretur".

104) Ps.Beda, Mt-Comm.z.10,2; ähnlich Beda zu Mk 3,16 und Lk 6,14. - In einer vielgesungenen Petrussequenz Adams von St. Viktor (no.22 = MSL 196, 1494) heißt es (v.53): "Hic a petra Petrus dictus", wobei zweifellos 1Kor 10,4 im Hintergrund steht. Selbst der origenistische Gedanke der Ausdehnung auf alle Christen kann beim Ausspinnen dieser Gedankengänge wiedererscheinen: "Et reges dicit apostolos qui se et alios regunt, quorum 'filiae' sunt omnes per eos in fide geniti quos in honore Christi, non in suo, genuerunt; a Christo enim Christiani, non a Petro Petrini vel a Paulo Paulini dicuntur" (Petrus Lombardus, Ps-Comm.z.Ps 44,10 = MSL 191,443). Oder Thomas = Opp.19,473: Christus ist der Stein Jakobs (Gen 28,18; 31,13), "et ab ista unctione omnes dicuntur Christiani; unde non solum dicimur Christiani a Christo, sed a petra. Ideo specialiter imposuit nomen: Tu es Petrus, a petra quae est Christus".

105) Glossa ordin.z.St. = MSL 114, 142 (Langen II 12).

106) Durch ihre Verbindung augustinischer Formeln mit einer wirksamen Interpretation von Mt 16,18b ist die ganze Isidorstelle der Deutung des Petrusnamens wichtig (Etymol.9,1 = MSL 82, 287): "Petrus a petra nomen accepit, hoc est a Christo super quem fundata est ecclesia. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra nomen sortitus est, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur, ideoque ait Dominus: Tu es Petrus etc, quia dixerat Petrus: Tu es Christus filius Dei vivi, deinde ei Dominus: Super hanc, inquit, petram quam confessus es , aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus". Zum Petrus als erstem Fundament nach Christus s.u.

107) Zu ihnen gehört vor allem die seltsam eigenständige, kraftvolle Auslegung bei Maximus von Turin: "Pro hac devotione dicitur Petro: Beatus es etc (Mt 16-18a). Cum vocaretur ergo Simon, pro hac devotione nuncupatus est Petrus. Legimus dicente apostolo de ipso Domino: (1Kor 10,4) petra autem erat Christus. Recte igitur quia petra Christus Simon nuncupatus est Petrus: ut qui cum Domino fidei societatem habebat, cum Domino haberet et nominis Domini unitatem, ut sicut a Christo Christianus dicitur, et a petra Christo Petrus apostolus vocaretur" (Hom.113 = MSL 57,518). Wichtiger als die Anklänge an Origenes (vgl.vor allem das Zitat von 1Kor 10,4 und die Ableitung Christianus<Christus) ist der Gedanke der societas nominis. Eine wohl unechte Homilie (hom.68 = MSL 57,394) bezieht ihn vom Bild des Wüstenfelsens in 1Kor 10,4 her auf die Predigt des Petrus: "Wie in der Wüste dem dürstenden Gottesvolk Wasser aus dem Felsen strömte, so sprudelt für die ganze durch die Dürre des Unglaubens ausgetrocknete Welt vom Munde Petri die Quelle des heilbringenden Bekenntnisses". Pe-

trus ist also auch selber mit petra, Fels der Kirche, und Hom. 54 (= MSL 57,353) deutet nun sein Felssein auf die Missionstätigkeit, auf Petri Verkündigung, die als "consortium operis" mit dem Herrn das "consortium nominis" nach sich zieht: "Petra enim dicitur eo quod primus in nationibus fidei fundamentum posuerit et tamquam saxum immobile totius operis Christiani compagem molemque contineat. Petra autem pro devotione Petrus dicitur, et petra pro virtute Dominus nuncupatur (1Cor 10,4). Recte consortium meretur nominis qui consortium meretur et operis."

108) Herrich von Autun (in starkem Anschluß an Hieronymus und Beda), Hom.26 de ss. bei Paulus Diaconus = MSL 95, 1481f: "huic egregio confessori suo...ob robur invictae fidei Petri nomen indidit quia videlicet illi tenaci mente inhaerit de quo scriptum: petra autem erat Christus. Petra autem non per essentiam sed per significationem. Quemadmodum enim leo propter fortitudinem vel agnus propter innocentiam, sic etiam petra dicitur propter firmitatem".

109) Petrus Johannes Olivi, Mt-Comm.z.St. = Paris nat.lat.15588 f.91[vb]: "Hic vero nomen impositum confirmavit vel rem nominis sibi inesse ostendit; dictus enim est Petrus quasi petrosus vel saxeus, id est fortis et solidus sicut petra".

110) Petrus Comestor, Hom.in festo S.Petri ad vinc. = MSL 171, 679 (= Ps.Hildebert von Le Mans): "Cephas Petrum, id est firmum, sonat. Hic est spiritus humanus qui est immortalis, indissolubilis, comparatione carnis firmus dicitur, ut vere dici possit: spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Vel secundum allusionem graeci nominis Cephalon (!) Cephas caput dicitur, quia spiritus caput carnis est et dicitur iuxta illud: caput mulieris est vir."

111) Anselm von Laon, Mt-Comm.z.St. = MSL 162, 1281: "Nomina etiam mysterio congruunt. Simon enim obediens interpretatur; qui enim praedicat praeceptis dominicis obedire debet. Postea debet esse Petrus, id est firmus, ut perseveret in proposito, ne cum praedicaverit ipse reprobus faciatur".

112) So schon Gregor d.Gr.,Moralia 31,33 = MSL 76,611.

113) Einer der wichtigsten Texte der Väterzeit, freilich ohne erkennbare Nachwirkung in der späteren Exegese, findet sich bei Euseb,Theophan.4,11 = GCS Euseb.III 2, ed.Gressmann,S.181. Euseb identifiziert noch Petrus und petra in unserem Vers, sieht aber darüber hinaus die Petrusgestalt bereits ganz symbolisch als Träger des "göttlichen Wissens",

das ihm offenbart wurde und auf das die Kirche gebaut werden soll: "Dies Wissen, daß er Christus sei, der Sohn des lebendigen Gottes, nahm er an und nannte dies ganze Begreifen mit Recht Petros, weil es weder zerrissen noch verschüttet wird. Deswegen nannte er auch jenen Mann, eben seinen Jünger, den früher (so) genannten Simon "Petrus" wegen des Wissens, über das er anschließend prophezeite und sagte: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Riegel der Sche'ol sollen sie nicht überwältigen. Er weissagte zugleich die Zukunft und versprach, sie selber zu bauen und das Werk zur Vollendung zu bringen dadurch, daß seine Kirche auf das über ihn verliehene Wissen wie auf einen festen Grundstein gegründet und gebaut werde allein durch seine Macht in Ewigkeit, und daß die Pforten des Todes sie niemals besiegen würden...". - Diese Rolle des Petrusnamens als Festigkeitssymbol der auf den Glaubensgrund gebauten Kirche erscheint selten im MA. Vgl. aber Rupert von Deutz, Mt-Comm. = MSL 168, 1487: "Petrus a petra dictus est, ipse nomine suo soliditatem ecclesiae vel fidei catholicae praesagiens..."; unter Einführung des sakramentalen Moments als tragenden Grund der Kirche auch Petrus Comestor, Mk-Comm.z.3,16 = Paris nat.lat. 620 f.100[a]: "Hoc nomine 'Petrus' quod interpretatur firmus, notatur firmitas sacramenti, id est secreta firmitas ecclesiae, quae fundata est in fide Petri. Ipsa enim est domus quae non evertitur quia fundata est super firmam petram.Petrus enim est figura ecclesiae."

114) Glossa ordin.z.Mt 17,1 = MSL 114,143.

115) Hieronymus, Tit-Comm.z.1,5 = MSL 26,397; auch zitiert bei Alkuin = MSL 100, 1013. - Auch den Namen der "Donnerssöhne" führt Hieronymus auf die Glaubensstärke zurück: "Sicut Simon Petrus et filii Zebedaei Boanerges ex firmitate et magnitudine fidei nominati sunt" (Mt-Comm.z.10,4 = MSL 26,63). Damit dürfte er an Origenes anknüpfen, der gerade der "Donnerssöhne" Namen mit dem des Petrus parallelisiert: Mt-Comm. z.16,18 = ed.Klosterm.S.86.

116) Die Nuancenverschiebung beginnt wohl bereits mit Mt selbst. Der gegenwärtige Mt-Text jedenfalls rückt die Parallelität du - ich bereits stark in den Vordergrund. Vgl. Lagrange, z.St.,S.323; Klostermann z.St.,S.139.

117) Gottfried von Admont, Hom.24 = MSL 174,736: Weil du das unerhört neue Bekenntnis hast sprechen dürfen, "dico tibi quia tu es Petrus, gratiam pro gratia tibi dando, hoc est, majori munere agnitionis meae te donando, majori amoris et timoris mei constantia te sublimando".

118) Besonders bezeichnend die bekannte zweite Kirchweihpredigt In inscr.Act. = MSG 51,86. Chrysostomus warnt die Hörer eindringlich davor, die Größe der Apostel nur untätig zu bestaunen. An ihrem Leben, ihrem Wandel erkennt man sie als Jünger. Auch Petrus hat seinen Namen nicht von den Wundern und Zeichen bekommen, sondern von seinem Eifer und seiner brennenden Liebe. Nicht weil er Tote auferweckte, einen Lahmen heilte, hieß er so, sondern weil er den Glauben aufrichtig mit seinem Bekenntnis zeigte, erbte er diesen Namen. "Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen". Weshalb? Nicht wegen der Wunder, sondern wegen des Bekenntnisses.

119) Gal-Comm.z.2,11ff: "Davon hat er ja auch seinen Namen erhalten, von der unerschütterlichen Festigkeit seines Glaubens nämlich. Als z.B. alle gefragt wurden,drängte er sich schnelle vor und erwiderte: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Damals wurden ihm auch die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut." Ähnlich eine Predigt über Gal 2,11ff = MSG 51, 375: "Was sagst du? Feige und unmännlich sei Petrus? Wurde er nicht darum Petrus genannt, weil er in seinem Glauben unerschütterlich war? Was willst du, Mensch? Ehre die Benennung des Herrn, die er dem Jünger gab!"

120) Hom.in illud: Paulus vocatus = MSG 51,149: "Den Petrus nannte er wegen seiner Eigenschaft so, in dem er durch seinen Namen den Aufweis der Glaubensfestigkeit führte, damit er den Namen zum ewigen Führer einer solchen Festigkeit habe".

121) Glossa ordin.z.St. = MSL 114,142 (vgl.Beda, Hom.16 = MSL 94, 222). Mit dieser Bemerkung sollte in erster Linie der Grund der Festigkeit im Bekenntnis betont werden, weniger eine Charaktereigenschaft Petri. Von hier aus konnte sie allerdings auch ausdrücklich für eine nichtchristologische Ableitung des Namens herangezogen werden - sogar unter Bezugnahme auf Augustins Retraktationen. Petrus von Scala, Mt-Comm. = Paris nat. lat. 15596 f.194[rb]: "Quia tu es Petrus, ob fortitudinem fidei et confessionis constantiam, augustinus in libro retract.20: non Petro dictum est: tu es petra, sed Petrus".

122) Paschasius, Mt-Comm.z.St. = MSL 120,560: "Non dicit: Tu vocaberis Petrus, quo jam vocatus erat nomine, sed ait signanter: Tu es Petrus etc... Non quod jam, ut dixi, tam firmus esset, sed quod futurum erat, ut fieret a Christo, qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt (Röm 4,17)... Et ideo nondum beatus erat in re, sed tantummodo in praedestinatione".

123) Petrus Comestor,Mt-Comm.z.St. = Paris nat.lat.620 f.61[b]. Petrus fügt hinzu: "Si enim hujusmodi robur fidei tunc haberet, non ita de facili intemeritatem locutionis prorumperet".

124) Wilhelm von Nottingham, Quaestiones = Paris nat.lat. 13207, erste quaestio unter dem Stichwort "Petrus". Der Text in sehr ähnlicher Form auch in Bonaventuras Joh-Kommentar I 07 = Opp.6,264f. Überhaupt findet sich dieser Ausblick auf die Zukunft öfter bei der Behandlung von Joh 1,41. Vgl. Alkuin = MSL 100,760: Noch hat Petrus gar nichts geleistet und erhält schon den neuen Namen! Was hat er Größeres getan als sein Bruder Andreas? Nun - er folgte dem geringeren Bruder, er war sich nicht zu gut dafür, seinen nachmaligen discipulus als magister, als Führer zu Jesus anzunehmen.

125) Beda, Hom.23, In nat.S.Andreae apost. = MSL 94,260.- Vgl. die christologische Interpretation des bei Beda benutzten Hieronymus-Zitats im Unum ex quatuor des Zacharias Chrysopolitanus, c.16 = MSL 186,108: "Vocatur autem Petrus ob robur mentis qui solidissimae petrae, Christo, adhaesit."

126) Beda, Hom.16 = MSL 94,222: "Petrus qui antea vocabatur Simon ob fortitudinem fidei et confessionis suae constantiam a Domino Petri nomen accepit, quia videlicet illi firma ac tenaci mente adhaesit de quo scriptum est: petra autem erat Christus."

127) Beda, Hom.23, aaO (oben Anm.125).

128) Radulph ardens, Hom.23 = MSL 155, 1390f (Langen II 30). - Das tertium comparationis bleibt hier nicht auf die Festigkeit des Felsens beschränkt, sondern wird ausgedehnt - vor allem auf das biblische Bild des wasserspendenden Felsens. Schon Maximus von Turin (oben Anm.107) scheint diesen Hintergrund des Petrusnamens im Auge zu haben, wenn er vom heilbringenden Bekenntnis spricht, das "aus dem Munde Petri quillt".

129) Siehe etwa Bruno von Segni, Mt-Comm.z.St. = MSL 165, 213, der zunächst mit einer durchaus "psychologischen" Namensdeutung beginnt, dann aber doch den christologischen Schlüssel einführt: "...tu es Petrus, fide fortis et doctrina stabilis. Nisi enim in hoc nomine fortitudinem et stabilitatem Christus intellexisset, non ea quae sequuntur protinus addidisset dicens: et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Si Petrum non intelligis, petram respice: petra autem erat Christus. Sic igitur a petra Petrus sicut a Christo Christianus."

130) Paschasius, Mt-Comm.z.10,4 = MSL 120, 404: "Quod tamen nomen non minus et in Latino a petra quae Christus est derivatum firmitatem fidei ejus designat". Gilbert Foliot,Hhld-Comm.z.3,1 = MSL 202, 1244: "...quem (sc.Petrum) sex commatibus beatum distinguit dicens: Tu es Petrus, id est: in fide mei tamquam petra firmus, et sic Petrus a me tamquam petra nominatur". -

III. Kapitel B.

In einem interessanten Vergleich mit Stephanus schon Petrus Chrysologus, Sermo 154 = MSL 52,608: "Wie Petrus von der petra seinen Namen empfing, weil er als erster verdiente, die Kirche durch seine Glaubensfestigkeit zu begründen, so heißt Stephanus nach dem Kranz, weil er als erster... das Martyrium für Christus erleiden durfte".

131) Heinrich de Castro Marsiaco, Tract.de peregrinante civitate Dei 9 = MSL 204,319: "Sic quippe Petrus in signum sui principatus solus inter alios a Domino nomen accepit, per quod non tam ipse quam Christus agnosceretur, qui cum petra dictus sit a petra Petrum denominavit dicens: Tu es Petrus etc."

132) Honorius von Autun, Gemma animae I 188 = MSL 172,602: "Etiam summus pontifex appellatur quia caput omnium episcoporum esse videtur. Hujus nomen in ordinatione mutatur quia Petri nomen in praelatione ecclesiae a Christo mutabatur. Huic enim claves traduntur, sicut Petro a Domino claves regni coelorum tradebantur, ut se janitorem coeli esse cognoscat...". Der gleiche Text bei Ps.Hugo von St.Viktor (Robert Paululus?), De officiis ecclesiasticis I 43 = MSL 177, 402.

133) Sermo 1 De S.Jacobo = MSL 163, 1383: "Notandum quod ad figuram hujus interpretationis impositionis nominis sacerdos in baptismate pueris nomina imponit, et praesul praeterea dum reconciliat peccatorem aptissime confirmat". - Es könnte sein, daß auch in einer vielzitierten Augustin-Stelle (Tract.in Ioan.7,14 = MSL 35, 1445) die Beziehung der Namensnennung Petri auf das "Sakrament" von der Taufe gemeint ist: "...voluit eum prius aliud vocari ut ex ipsa commutatione nominis sacramenti vivacitas commendaretur".

III. Kapitel C.

1) Gegen Vögtle, aaO,ist festzuhalten, daß nach der Mt-Komposition auch der Makarismus bereits das Moment der "Auszeichnung" enthält.

2) Siehe Lagrange, Mt-Kommentar z.St.,S.324,bes.Anm.18.

3) Gander,aaO (= RThPh 29,)S.5ff, versucht, zwischen "Kephâ" als Eigennamen und Sachbezeichnung einen grundlegenden Unterschied nachzuweisen und daher die Identität beider bereits für die

aramäische Grundlage von Mt 16,18 zu leugnen. Als"Sachbezeichnung" könne es nur auf himmlische Dinge angewandt werden, nicht auf Personen. Zurückgewiesen bei F.M.Braun, Neues Licht,1946, S.94 Anm.1, und Kümmel, Kirchenbegriff, S.50 Anm.65. Leider hat auch H.Clavier die abwegige These aufgegriffen: aaO (=BZNW 21),1954, S.94ff. Siehe auch oben S.159 Anm.9.

4) Οὗτος weist in der Regel auf ein naheliegendes Beziehungswort: Blaß-Debrunner § 290. -Statt des Dativs ταύτῃ hat Cod.D den Akkusativ ταύτην ,eine Variante ohne weitere Bedeutung, da in der Koine bei ἐπί beide Kasus auswechselbar gebraucht werden können: Blaß-Debrunner § 233.35. Möglicherweise handelt es sich bei dieser "westlichen" Variante um eine Angleichung an die durchgehende lat.Form (it,vg): "super hanc petram". Zahn, Mt-Komm.z.St.,meint, daß die Erinnerung an Mt 7,24f für die Variante verantwortlich ist. Über Eusebs auffällige Textform an dieser Stelle s.u.S.257f.

5) Der Grund dafür liegt in der weitgehenden Rezeption der These von J.Jeremias u.a.,daß die formale Struktur des Passus (drei parallele Dreizeiler) jedes Auseinanderreißen oder Modifizieren verbiete. Dazu oben S.121 Anm.1.

6) Vgl.hier außer den Übersichten etwa bei Bultmann (ThBl 20, 1941, 265f) und Cullmann, Petrus, 181-90, die größeren Arbeiten von O.Linton und F.M.Braun, ferner A.Oepke (= StTh 1950, 110ff) und neuestens das Buch von F.Obrist.

7) H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt,1953, S.141.

8) Zur Diskussion vgl.hier O.Cullmann, Parusieverzögerung (=ThLZ 83),1958, Sp.1-12, und ders., Eschatologie und Heilsgeschichte, 1960.

9) W.G.Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus = SyBU 1943,nr.1.

10) Der an der Abwehr römischer Ansprüche interessierte moderne Kontroverstheologe greift eher zum Unechtheitsverdikt als zu Luthers umständlicher Reinterpretation. Dies galt vor allem für die kritische liberale Forschung um die Jh-wende, die das Wort z.T.sogar als römische Erfindung zur Stützung von Primatansprüchen hinzustellen suchte. Vgl.schon H.J.Holtzmann, dann bes.J.Grill, Der Primat des Petrus, 1904, und J.Schnitzers Arbeiten: Hat Jesus das Papsttum gestiftet?, 1910; Das Papsttum eine Stiftung Jesu?,1910, aber auch A.v.Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche = SAB 1918, 637-54. Zur Reaktion auf die letztgenannte Position vgl.A. Oepke, Das neue Gottesvolk,1950, S.166 Anm.2.

11) F.Gillmann ist hier nicht das einzige Beispiel. Auch Ludwig, Pia und vor allem De Vries rücken in ihren Arbeiten zur Auslegungsgeschichte unsrer Stelle immer wieder die Auflösung der Metapher vom Kirchenfels als Kriterium für "Primatfreundlichkeit" oder romfeindliche Auslegung in den Vordergrund.

12) Raban, Hom.110 = MSL 110,353; vgl.ähnlich , aber ausführlicher Mt-Comm.z.St. = MSL 107,991. Die erste Deutung stammt aus Hieronymus, der Rest vielleicht aus Beda. Der gleiche Text übrigens auch bei Smaragdus, Collectiones = MSL 102,391f (Langen II 12).

13) Siehe oben S.77f. - Der Text lautet: "Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claues regni caelorum consecutum et soluendi et alligandi in caelis et in terris potestatem?" (SChr 46, ed.Refoulé, 1957, S.116; CSEL 70,ed. Kroymann, 1942, S.26).

14) Ludwig, Primatworte, 1952, S.12.

15) De pud.21 = CSEL 20, 1890, ed.Reifferscheidt-Wissowa, S.270. Zum Zusammenhang der Stelle siehe auch unten, S.195.

16) Ludwig, aaO S.11.

17) Vgl.etwa Ep.59,7 = CSEL 3,2, S.674; 66,8 = CSEL 3,2, S.732f; 71,3 = CSEL 3,2, S.773; 73,7 = CSEL 3,2, S.783; Ad Fortun. 11 = CSEL 3,1, S.338, und H.Koch, Cathedra Petri, 1930.

18) Concilium Carthagin.sub Cypriano VII,sent.17 = CSEL 3,1, S.444. Die in einer Hs.erscheinende Variante "petram" für"Petrum" kann nicht als ursprünglich gelten.

19) CSEL 36, S.97f. - Die berühmte Stelle sei hier im Wortlaut mitgeteilt: "Dixi in quodam loco (in libro contra litteram Donati) de apostolo Petro quod in illo tamquam in petra fundata sit ecclesia; qui sensus etiam cantatur ore multorum versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo gallinaceo ait: Hoc ipse, petra ecclesiae, canente culpam diluit".

20) Siehe Ludwig, aaO,S.74 Anm.2; ausführlicher P.de Vooght = RechSR 1957, S.558ff. Es handelt sich um En.in pss.30,5 = MSL 36,242: "Dominus ait Petro: Macta et manduca! O ecclesia - hoc est Petre, quia super hanc petram aedificabo ecclesiam meam - macta et manduca!"; 39,25 = MSL 36,449: "Si autem retro fueris et secutus fueris iam non satanas. Quid ergo? Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam"; 55,10 = MSL 36,656f:

"Propterea tu es Petrus, et super istam petram aedificabo ecclesiam meam... Et Dominus illi cui paulo ante dixerat: Beatus es, et: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, redi, inquit, retro satanas"; 69,4 = MSL 36,869: "Petrus qui paulo ante eum confessus erat Filium Dei et in illa confessione appellatus erat petra, supra quam fabricaretur ecclesia...".

21) CSEL 34, S.153f: "Petro, cui totius ecclesiae figuram gerenti dominus ait: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam...".

22) MSL 35, 1448: "Nam talem vocem protulit (sc.Nathanael): Tu es filius Dei, tu es rex Israel, qualem tanto post Petrus quando ei Dominus ait: Beatus es, Simon Barjona etc. Et tibi nominavit petram et laudavit firmamentum ecclesiae in ista fide".

23) Ps contra partem Donati vv.238-40, ed.C.Lambot = RBén 47, 1935, S.312-30: "Numerate sacerdotes uel ab ipsa Petri sede / Et in ordine illo patrum quis cur successit videte / Ipsa est petra quam non vincunt superbae inferorum portae". Nach O.Perler (= Augustinus Magister, 1954, S.842ff) wäre der Psalmus freilich direkt abhängig von Optatus von Mileve II 1-3, der wiederum auf Cyprian, De unitate 4,fuße: "Le de unitate de S.Cyprien utilisé par S.Augustin".

24) Orosius, Lib.apolog.27,3 = CSEL 5,ed.Zangemeister, S.647; vgl. auch 23,5; 30,7; Ludwig, aaO,S.81.

25) Die Texte (De fide 3,37 = MSL 65,690; De remissione pecc. 1,19; 2,20) bei Ludwig, aaO,S.82f.

26) Marius Victorinus, Expos.in Gal. (nach 355, aber vor 362) z.1,18 = MSL 8, 1155. Siehe auch oben S.77 Anm.22.

27) Es handelt sich vor allem um den Sermo 69 (In Nat.SS.Petri et Pauli) = MSL 57,673, der auch als pseudoaugustinisch überliefert ist (= MSL 39, 2119): "Diximus frequenter ipsum Petrum petram a Domino nuncupatum sicut ait: Tu es Petrus etc (Mt 16,18). Si ergo Petrus petra est, supra quam aedificatur ecclesia, recte prius pedes sanat, ut sicut in ecclesia fidei fundamentum continet, ita et in homine membrorum fundamenta confirmet" (zu Apg 3). Nach der in Vorbereitung befindlichen kritischen Maximusausgabe für das CChr von A. Mutzenbecher gehört der sermo zu den unechten Stücken (Mitteilung der Hg.).

28) Vgl. De trinitate 6,20 = MSL 10,172: "post sacramenti confessionem beatus Simon aedificationi ecclesiae subjacens et claves regni coelestis accipiens..."; Tract.mysteriorum 10 = SChr 49, 1947, ed.J.-P.Brisson, S.94: "Petrus, super quem ecclesiam tamquam uiuo fundamento aedificabat..."; Ps-Comm.z.141,8 = CSEL 22,804: In der Passionsnacht ergriff die Jünger Furcht, "adeo ut et firma illa superaedificandae in ea ecclesiae petra trepidaret"; Ps-Comm.z.131,4 = CSEL 22,663: "Petrum cui superius claues regni caelorum dederat, super quem ecclesiam aedificaturus erat... Tanta ei religio fuit pro humani generis salute patiendi ut Petrum, primum filii Dei confessorem, ecclesiae fundamentum, caelestis regni ianitorem et in terreno iudicio iudicem caeli satanae convicio nuncuparet". Dazu Ludwig, aaO,S.59f.

29) Mt-Comm.z.St. = MSL 9, 1010. Der hymnische Preis gilt dann dem Himmelspförtner und dem Richter Petrus. Die Nähe dieser Formeln zu Ps-Comm.z.131,4 (oben Anm.28) läßt auf eine liturgisch geprägte Tradition schließen.

30) B.Poschmann, Paenitentia secunda, 1940, S.332ff, nimmt freilich an daß diese Reflexion über Mt 16,18f aus der römisch-großkirchlichen Reaktion auf Tertullians Vorwürfe stamme. Erst Tertullians rigoristische Theologie habe die "Kirchlichen"gezwungen, die Grundlagen ihrer Bußtheologie durchzudenken und auf Mt 16,19 zurückzugreifen. Nach dem oben Gesagten ist jedoch deutlich, daß ein solcher Gebrauch von Mt 16,19 zumindest in Afrika schon vor Tertullian vorhanden war.

31) Tertullian, Adv.Marcionem IV 13 = CSEL 47, ed.Kroymann, S.458: "Cur Petrum? Si ob vigorem fidei, multae materiae solidaeque nomen de suo accomodarent. An quia et petra et lapis Christus? Siquidem et legimus positum eum in lapidem offendiculi et in petram scandali. Omitto cetera. Itaque adfectavit carissimo discipulorum de figuris suis peculiariter nomen communicare, puto propius quam de non suis". Tertullian kommt damit den origenistischen Vorschlägen zur Ableitung des Petrusnamens sehr nahe. Daß direkte gegenseitige Abhängigkeit besteht, ist nicht anzunehmen.

32) De pud.21 (Text siehe unten Anm.34). Vgl.K.Adam = ThQ 1912, S.107 Anm.1.

33) Scorpiace 10 = CSEL 20, 1890, ed.Reifferscheidt-Wissowa,S.167: "nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claues eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum". Vgl. auch Ludwig, aaO, S.12.

34) De pud.21 - CSEL 20, 1890, ed.Reifferscheidt-Wissowa, S.269f. Nachdem lange Zeit die römische Adresse des Schriftchens (Kallist) als gesichert gegolten hatte, neigt man neuerdings mehr zu der Ansicht, Tertullian wende sich, zumindest unmittelbar, an den afrikanischen Bischof Agrippinus. Vgl.Ludwig, aaO, S.12ff. Anders O.Cullmann, Petrus, S.178.

35) Vgl. Ep.73,7 = CSEL 3,2,S.783: "Manifestum est autem ubi et per quos remissa peccatorum dari possit quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificauit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solueretur quod ille soluisset ..."; ibid.11: (S.786) "...ad ecclesiam quae una est et super unum, qui et claues eius accepit, Domini uoce fundata est"; Ad Fortun.11 = CSEL 3,1, S.338: "ipsa prima et una (sc.ecclesia) super Petrum (Hartel mit S[1]:"petram"; dagegen H.Koch, Cathedra Petri, 1930, S.46 Anm.2) domini uoce fundata ..."; Ep.70,3 ad Ianuar. = CSEL 3,2, S.769: "..una ecclesia a Christo domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata"; Ep.43,5 = CSEL 3,2, S.594: "Deus unus est et Christus unus est et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini uoce fundata". Dieser Akzent auf dem "Einen" gegenüber der gleichen Machtvollkommenheit der "Vielen", um die Einheit der auf den Bischöfen ruhenden einen Kirche zu begründen, liegt wohl auch der einzigen authentischen Form des umstrittenen Kapitels 4 von De unitate zugrunde: CSEL 3,1, S.212f: "Super unum aedificat ecclesiam. Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me pater etc (Joh 20,21-23), tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et caeteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur, quam unam ecclesiam etiam in Cantico canticorum spiritus sanctus ex persona domini designat et dicit: Una est columba mea (Cant.6,8). Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit?" H.Koch (Cathedra Petri, 1930, S.32ff) hat noch einmal den überzeugenden Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Kurzfassung erbracht. Die neueren Versuche, auf der Linie Chapmans beide Fassungen als echt zu retten, können dem gegenüber nicht als gelungen gelten: So nach Perler und Van de Eynde neuerdings besonders M.Bévénot (JThS 1954, 19-35; gegen Le Moyne = RBén 1953, 70-115). Zur Diskussion auch Ludwig, aaO, S.23ff, dessen eigene Lösung freilich ganz abwegig scheint.

36) Zu der Diskussion zwischen Chapman und Koch vgl.hier vor allem H.Koch, Cathedra Petri, 1930, S.39ff.

37) Adv.Parmen.II 4 = CSEL 26, ed.Ziwsa, S.39. - Ludwig, aaO, S.61, zieht auch II 2 zur Deutung von Mt 16,18f heran. Hier ist aber nur vom Vorrang Roms die Rede; Mt 16 ist gerade nicht erwähnt!

38) In Exod.hom.5,4 = GCS Origenes 6, ed.Baehrens, 1920, S.188: "Vide magno illi ecclesiae fundamento et petrae solidissimae super quam Christus fundavit ecclesiam, quia dicitur a domino: Modice fidei, quare dubitasti?" Vgl.SChr 16, 1947, S.142.

39) In Rom. 5,10 = MSG 14, 1053: "...et Petro, cum summa rerum de pascendis ovibus traderetur, et super ipsum velut super terram fundaretur ecclesia, nullius alterius ab eo virtutis confessio, nisi caritatis exigitur".

40) Frg.145 II = GCS Origenes 12, ed.Klostermann, 1941, S.149: Jesus nennt ihn Petrus "wegen seines festen und unerschütterlichen Glaubens, auf den Christus, wie er sagte, seine Kirche bauen wollte, weil er (sc.Petrus) als erster die dogmata der Kirche unter Juden und Heiden legte. Und auf ihm (καὶ ἐπ' αὐτῷ) wurde die Kirche gebaut". Das letzte Sätzchen hängt unverbunden am Kontext, ohne Zusammenhang mit dem Vordersatz.

41) Mt-Comm.z.16,18 = GCS Origenes 10, ed.Klosterm.S.86. - Vgl. auch Contra Celsum VI 77 = GCS Origenes 2, ed.~~Klosterm.~~ Koetschau, S.147, eine Stelle, deren Verständnis freilich Schwierigkeiten bereitet. Jedenfalls spricht sie vom Bau der Kirche auf "Petrus", wobei unter "Petrus" wieder alle Gläubigen gemeint sind.

42) Von einer "Polemik gegen die römische Primatialdoktrin" zu sprechen (Ludwig, aaO, S.41), dürfte an dieser Stelle ein starker und recht fatal wirkender Anachronismus sein.

43) Ps-Comm.z.Ps 17,15 = MSG 23,173: Die Kirche hat ein doppeltes Fundament: "Das erste ist der unerschütterliche Fels, auf den sie gebaut wurde gemäß Mt 16,18. Dieser Fels aber war Christus". Ludwig,aaO, S.45.

44) Dazu siehe oben S.179 Anm.113.

45) Vgl.besonders die beiden Ludwig noch nicht bekannten Katenenfragmente 145 I. II in Klostermanns Ausgabe des Mt-Kommentars. Siehe oben Anm.40.

III. Kapitel C.

46) Die Stellen bei Ludwig, aaO, S.48ff.

47) Gregor von Nyssa, Altera laudatio S.Stephani = MSG 46,733 (Langen I 94).

48) Basilius, Adv.Eunomium II = MSG 29,577. - Eine Basiliusstelle aus dem Jes-Comm.z.66 = MSG 30,234 zeigt, wie Basilius darüber hinaus das Repräsentationsproblem eigenständig im Sinne des Origenes lösen konnte: "Fels" ist die Seele des glaubenden Petrus: "Einer der Berge war Petrus, auf welche petra auch der Herr seine Kirche zu bauen verhieß. Denn die hohen und ausgezeichneten Geister, die sich über die irdischen Dinge erheben, werden mit Recht 'Berge' genannt. Petra hypsēlē aber wurde die Seele des seligen Petrus genannt, weil sie fest im Glauben wurzelte und sich kräftig und unerschütterlich gegen die aus den Versuchungen herantretenden Schläge hielt. Alle nun, die die Wahrheit der Gottheit fassen wegen der Größe des nous und der Taten des nous, und die in gesundem Leben vollkommen geworden sind, die sind die Gipfel der Berge, auf die das Haus Gottes gebaut wird."

49) Ep.ad Michaelem Caerularium = Will, Acta et Scripta, S.193. Statt des ursprünglichen "Πέτρον ἐφ' ὅν.."haben andere Hss. den Dativ:" ἐφ' ᾧ."

50) Die Darstellung von Ohrid (Achrida) ist beschrieben von B. Grivec, De exegesi S.Cyrilli Thessalonicensis: S.Petrus portat Ecclesiam = OrChrP 20, 1954, 139-44. Grivec vermutet, daß die aus dem Jahre 1295 stammende Arbeit auf eine ältere Tradition aus der Zeit des Clemens Slavius, eines Schülers der Slawenapostel Cyrill und Methodius, zurückgeht, dem die Kirche geweiht ist.

51) Grivec, aaO, denkt sogar an eine mögliche cyrillische Textvariante zu Mt 16,18 als Ursprung der ikonographischen Vorstellung, die er auch in drei Cyrill-Hss.,vor allem einem in Ohrid geschriebenen Cod.Vat.Assemanii glagiolit. (ca Ende 11.Jh) nachweisen zu können glaubt: "Tu es Petrus, et <u>super hunc Petrum</u> etc."

52) Die Stellen bei Ludwig, aaO, S.67 Anm.29. - Zu ihrem Nachleben im MA vgl.den seltsam konservativen Petrussermon Abaelards, Serm.23 = MSL 178,525: Von Petrus gilt: "tamquam unicum caeterorum firmamentum et confirmatio"!

53) Vgl.Ambrosius, De incarn.V 34: "Fides ergo est ecclesiae fundamentum. Non enim de carne Petri sed de fide dictum est quia portae mortis ei non praevalebunt; sed confessio vicit infernum".

Ludwig, aaO,S.66. Die Nähe zur origenistischen Lösung zeigt Lk-Komm.VI 95 = CSEL 32,4, S.273: "qui enim carnem vicerit ecclesiae fundamentum est, et, si aequare Petrum non potest, imitari potest".

54) Ludwig, aaO, S.68 Anm.35.

55) Hymnus: "Aeterne rerum conditor". - Vgl.dieselbe Wendung in Hexaem.V 24,88 = CSEL 32,1,S.201: "hoc (sc.gallo) postremo canente ipsa ecclesiae petra culpam diluit". Augustins Zitat des Verses als Ausdruck der gängigen Volksmeinung in Retract.I 20 siehe oben Anm.19.

56) Vgl.Clemens Blume, Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus = Analecta hymnica 27, 1897, Nr.161, S.228.

57) Ps.Petrus Chrysologus, Sermo 107 = MSL 52, 498. Zur Unechtheit vgl.Altaner, S.406.

58) Nicolaus von Clairvaux, Sermo 27 = MSL 144,649 (= Ps.Petrus Damiani): "Petrus, quem ipsa manus omnipotentis regni coelestis clavibus investit, cui pater revelat filii majestatem, super quem fundatur ecclesia, cui potestas ligandi et solvendi conceditur, qui coelos claudit et aperit, quod cherubim et seraphim habere non legitur".

59) Odo von Cluny, Sermo 1 (in nat.S.Petri) = MSL 137,12. Der ganze sermo folgt wörtlich Leos I.Serm.3.

60) Isidor von Sevilla, De ortu et obitu patrum 68 = MSL 83,149 (Langen II 27).

61) Alkuin, Joh-Komm.z.1,40 = MSL 92,652 (= Ps.Beda), 100,760.

62) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.z.67,17 = MSL 194,193.

63) P.Nober in einer Besprechung des Buches: Biblica 36, 1955, 530.

64) Ludwig, aaO, S.19.

65) Über Stephan I.vgl.vor allem E.Caspar, Geschichte des Papsttums I S.79-83. - Zur Geschichte des Wortes "Papst" siehe P.de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot 'Papa' = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 1, 1911, S.215-20.

III. Kapitel C.

66) Cyprian, Ep.74 ad Pompejum = CSEL 3,2, ed.Hartel, S.799ff; Mirbt nr.71; Ep.75 = CSEL 3,2, ed.Hartel, S.810ff; Mirbt nr.74. Der letztere ist ein Brief Firmilians von Caesarea an Cyprian. Siehe auch Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche II 261; Caspar I 72-79.

67) Nach der Synode hatte Cyprian an Stephan geschrieben und die Beschlüsse der Synode mitgeteilt (ep.72). Daraufhin erhielt er die entscheidende Antwort Stephans, auf die er und Firmilian in ep.74 und 75 sich beziehen. Das eigentliche Dokument Stephans ist leider nicht erhalten.

68) Dieser Schluß läßt sich vor allem aus ep.75 (Firmilian) ziehen: "Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit... Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat nullo adversus haereticos zelo excitatur" (Mirbt[3] nr.74, S.28).

69) So Ludwig, aaO, S.33f, unter Berufung auf O.Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885.

70) Vgl.dazu H.Koch, Cathedra Petri, 1930; P.Batiffol, Cathedra Petri, 1938. Caspar I 72ff.

71) So auch E.Caspar, Geschichte des Papsttums I S.338: "Cyprian hatte einst in seiner römischen Korrespondenz durch die Begriffe primatus Petri und Cathedra Petri jenen ideellen Zellkern geschaffen, aus welchem die päpstliche Doktrin seit Damasus I. hervorgekeimt war." Vgl. auch S.82f.

72) Ignatius, Rom.1,1f; 3,1 nennt die besondere ~~Liebestätigkeit~~ Aktivität in der Liebestätigkeit, Dionysius von Korinth (Euseb, h.e.II 25,8; IV 23,9) das Doppelmartyrium der Apostel Petrus und Paulus, Irenaeus außerdem (Adv.haer.III 1) den Schatz apostolischer Überlieferung. - Caspar I 16ff. - Nach Nicaea war es der can.6.Nic.,der in der Begründung des römischen Vorrangs gegenüber der östlichen Konkurrenz die Hauptrolle spielte. Siehe den wichtigen Artikel von A.Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung (= Das Konzil von Chalkedon II), 1953, 491ff.

73) Das Material bei E.v.Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (TU 38), 1912, 253-58. Kritisch J.Haller, Papsttum I[2], 481f. Zur Zusammenstellung der beiden Apostel im MA: R.Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht, S.660f.

74) Ludwig, aaO, S.10, unter Berufung auf Harnack (SAB 1927, S.141) und Altaner (ThRv 38, 1939, S.138). Vgl.Caspar I 19ff.

75) Ludwig, aaO, S.19f. - Ludwig setzt die Epistula ad Jacobum ums Jahr 200 an, betrachtet sie also als Teil der Grundschrift. Vgl. aber dagegen G.Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (TU 70), 1958.

76) Ludwig, aaO, S.17; bereits beanstandet in der Besprechung von Ph.Vielhauer = ThLZ 79, 1954, S.158.

77) Die Auslegungsgeschichte von Mt 16,18f darf hier nicht mit der Geschichte des römischen Primats als solcher gleichgesetzt werden. Die für die letztere bedeutsamen Texte (Silvester I.: Brief der Konzilsteilnehmer von Arles 316 = CSEL 26, S.207; Julius I.: Brief an die Eusebianer 341 = bei Athanasius, Apol.contra Arianos 22, und: Epistula synod.ad Julium = CSEL 65, S.127; Concil.Sardic.343,can. 3 = Denzinger 57b) beziehen sich weder direkt noch indirekt auf das Mt-Zitat. Vgl.aber Ludwig, aaO, S.58f.

78) Dazu siehe Caspar I, S.196-256.

79) Die drei von Ambrosius verlesenen Schreiben des Papstes an die Synode sind nicht erhalten. Vgl.dazu H.v.Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, 1929, S.65ff; bes.S.102ff. Gewisse Schlüsse lassen sich jedoch aus einem Passus der Oratio Palladii contra Ambrosium, die in der Dissertatio Maximinii (ed.Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg, 1899) erhalten ist, ziehen: "Aber vielleicht vindiziert sich der Glaube des seligsten Petrus unter Eurer, der Familiaren und Klientelen Beistimmung eine Prärogative. Warum sieht er und seht Ihr nicht ein, daß Petri Stuhl allen Bischöfen gleich und gemeinsam ist, sintemal der genannte hl.Apostel ihn nicht allein dem Bischof der Stadt Rom, sondern allen nach Gottes Willen geweiht hat, und er selbst sich nicht nur keine Prärogative unter seinen Mitaposteln vindiziert hat, sondern ihnen zu Diensten gewesen ist, weil er sie durch den gleichen Willen Gottes zum Apostelamt erwählt erkannte" (nach Caspar, Geschichte des Papsttums I S.244). Vgl.auch seine ep.6 (Synodalschreiben an die westlichen Kaiser) von 378, in denen die "Prärogative des apostolischen Stuhls" betont ist. Caspar, aaO, S.242; P.Batiffol, Papa, sedes apostolica, apostolatus = RivAC 2, 1925, 99ff.

80) Text siehe Mirbt[4] nr.191, S.87; Denzinger 163. Zu den literarischen Problemen siehe E.v.Dobschütz' kritische Ausgabe (oben Anm.73). "Quamvis universae per orbem catholicae dif-

fusae ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est sed evangelica voce domini et salvatoris primatum obtinuit: Tu es Petrus,inquiens, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam etc." Die damasinische Herkunft des Stückes und die Existenz einer römischen Synode von 382 steht freilich nicht fest. Die kritische Position E.v.Dobschütz', der die Erwartung ausgesprochen hatte (aaO, S.VI), "daß die Damasus-Synode von 382 aus der Geschichte des Kanons wieder verschwinde", hat inzwischen mannigfachen Widerspruch gefunden. Forscher wie E.Schwartz (ZNW 29, 1930, 161ff); E.Caspar, Geschichte des Papsttums I 247 Anm. 5 u.ö.; Palanque in: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise III 487; K.Müller (- H.v.Campenhausen), Kirchengeschichte I 1, 1941[3], 572f; E.Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte I, 1953, S.101 Anm.4, rechnen mit der Echtheit der Herkunftsangabe im Decretum Gelasianum (Damasus) zumindest für weite Strecken des Materials. An die mögliche Frontstellung gegen can.3 von Konstantinopel (381) erinnert A.Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip, S.505f.

81) Dazu auch Ludwig, aaO, S.87ff. Als Quellen kommen vor allem in Frage die Sermones 3-5 in Cathedra Petri, jetzt auch franz. in SChr 22 und 49, 1945-57, ed.Leclerq und Dolle. Text: MSL 54,143ff. Außerdem die vier gleichzeitig abgesandten Briefe Epp.104-107 (Jaffé 481-84; MSL 54,991ff) mit der scharfen Reaktion auf den 28.Kanon von Chalcedon. Vgl.A.Michel, Der Kampf um das politische und petrinische Prinzip, S.500ff. Zum ganzen Caspar I, 426ff.

82) Serm.4,2 = MSL 54,150: "Et ego, inquit, dico tibi: hoc est, sicut pater meus tibi manifestavit divinitatem meam, ita et ego tibi notam facio excellentiam tuam. Quia tu es Petrus, id est, cum ego sim inviolabilis petra, ego lapis angularis, qui facio utraque unum, ego fundamentum praeter quod nemo potest aliud ponere, tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia."

83) Serm.3,2f = MSL 54,145 (siehe unten Anm.87). - Vgl.auch die Fortsetzung des obigen Zitats aus Serm.4,2: "Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Super hanc, inquit, fortitudinem aeternum extruam templum, et ecclesiae meae caelo inserenda sublimitas in huius fidei firmitate consurget". (3) Hanc confessionem portae inferi non tenebunt, mortis vincula non ligabunt". Zum petra = Petrus vgl.auch Ep.104 = MSL 54, 995: "...nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit (sc.Petrum!) stabilis erit ulla constructio."

84) Sermo 4,3 = MSL 54,151: "Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur".

85) Sermo 4,2 = MSL 54,150 (oben Anm.82).

86) Sermo 3,3 = MSL 54,146: "Sic enim prae ceteris est ordinatus, ut dum petra dicitur, deum fundamentum pronuntiatur, dum regni coelorum janitor constituitur, dum ligandorum solvendorumque arbiter mansura etiam in coelis judiciorum suorum definitione, praeficitur, qualis ipsi cum Christo esset societas, per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus".

87) Sermo 3,2 = MSL 54,145f: "firmitas fundamenti cui totius ecclesiae superstruitur altitudo nulla incumbentis sibi templi mole lassescit. Soliditas enim illius fidei quae in apostolorum principe est laudata, perpetua est. Et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet, quod in Petro Christus instituit".

88) Sermo 3,3 = MSL 54,146: "Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepto fortitudine petrae perseverans, suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit".

89) Ibid.: "In universa namque ecclesia Tu es Christus, filius Dei vivi quotidie Petrus dicit, et omnis lingua quae confitetur dominum magisterio huius vocis imbuitur. Haec fides diabolum vincit et captivorum eius vincula dissolvit. Haec erutos mundo inserit coelo et portae inferi adversus eam praevalere non possunt."

90) Sermo 4,3 = MSL 54,151: "Transivit quidem etiam in alios apostolos ius potestatis istius, et ad omnes ecclesiae principes decreti huius constitutio commemoravit; sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur. Manet ergo Petri privilegium, ubicumque ex ipsius fertur aequitate iudicium".

91) Sermo 3,3 = MSL 54,146: "(Petrus) nunc plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit... Si quid itaque a nobis recte agitur, recteque discernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur, illius est operum atque meritorum, eius in sua sede vivit potestas et excellit auctoritas". Dazu Sermo 5,4 = MSL 54,155: "Soliditas ...illa quam de petra Christo etiam ipse petra factus accepit, in suos quoque se transfudit haeredes".

92) Ibid.(3,3f) = MSL 54,147: "... in persona humilitatis meae ille intelligatur... in quo est omnium pastorum sollicitudo ... Cum ergo exhortationes nostras auribus vestrae sanctitatis adhibemus ipsum vobis cuius vice fungimur, loqui credite". Ludwig, aaO, S.89 Anm.26, möchte an dieser Stelle den Quellort für den Papsttitel "Vicarius Petri" in Analogie zum "Vicarius Christi" (schon bei Apponius) sehen. Vgl.auch Caspar, Geschichte des Papsttums I 430; neuerdings A.Touati, Vicarius Christi.Storia del titolo papale, 1954.

93) "Petros dia Leontos tauta exephonesen". Ludwig, aaO, S.90f (Anm.38). Zum Tomos und seiner frühen Verwendung in Rom vgl. auch v.Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, S.268ff. Die Zuruftechnik (Wiederholungen bestimmter Worte im Takt: "dictum est sexies, octies, etc") war auf Synoden äußerst beliebt: ibid.,S.221. - A.Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip, S.502, betont, daß Leo und seine Nachfolger den Gedanken vom "Vikar Petri" mit besonderer Spitze gegen den östlichen Hof benutzten: "Von Gelasius bis Humbert bekamen (ihn) die Griechen immer wieder zu hören".

94) Vgl.dazu den Aufsatz von K.D.Schmidt, Papa Petrus ipse = ZKG 54, 1935, S.267-75. - Über die rechtlichen Implikationen, vor allem seit Gelasius, siehe auch den zitierten Artikel von A.Michel.

95) Ep.1, Text bei C.Will, Acta et scripta, S.68; MSL 143,748. "Taliter sancta ecclesia super petram, id est Christum, et super Petrum vel Cepham filium Joannis, qui prius Simon dicebatur, aedificata, quia inferis portis...nullatenus foret superata". - Der Brief bietet im ganzen ein umfassendes Bild des biblischen Arguments in der Primatdebatte des 11. Jhs (bes.Will, aaO, S.74ff). Vgl.auch J.Haller, Papsttum II 299f, und vor allem A.Michel, Humbert und Kerullarios.Studien zum Schisma des 11.Jhs, 2Bde, 1924-30.

96) Mirbt[3] nr.309, S.163f: "Est autem haec auctoritas, etsi data sit homini et exerceatur per hominem non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, sibique suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit, petra firmata, dicente domino ipsi Petro: Quodcumque ligaveris etc".

97) Hieronymus, Ep.15 und 16. Vgl.E.Caspar, Geschichte des Papsttums I 246f.

98) Ep.15,2 = CSEL 54, ed.Hilberg, S.63 (= EP nr.1346): "Ego nullum primum nisi Christum sequens beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio." - Die gleiche spezielle Beziehung

des Kirchenfelsens auf "die römische Kirche" statt auf "Petrus" findet sich auch später immer wieder. In einem Beschwerdebrief des Abtes Leo an König Hugo Capet gegen antirömische Äußerungen auf der Synode zu Verzy heißt es (MSL 139,338f): "Ecce Christus dixit, qui veritas est et mentiri non potuit, quod ecclesia beati Petri apostoli fundamentum sit omnium ecclesiarum. Et ubi ecclesiae sperare debemus fastigium nisi ubi locatum est fundamentum?" Vgl.auch Haller II, S.254. Sie konnte selbst in so merkwürdiger Form erscheinen wie bei Petrus Damiani (Ep.2,1; Langen II 37), der die Laterankirche als "Mutter aller Kirchen" bezeichnet: "Ohne Zweifel ist sie der Fels, von dem Christus dem Petrus verhieß: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen". Dazu W.Ullmann, On the use of the term "Romani" in the sources of the carlier Middle Ages - Studia Patristica II (= TU 64), 1957, 155-63.

99) Selbst Ludwig, der in Hieronymus den entscheidenden Vertreter der römischen Deutung unseres Verses unter den Kirchenvätern sieht, muß sich wundern, daß Hieronymus diese Linie durchaus nicht konsequent einhält: aaO, S.69f.

100) Hieronymus, Ep.41,2 = CSEL 54, ed.Hilberg, S.312: "Si igitur apostolus Petrus, super quem dominus fundavit ecclesiam...". Dazu In Ier.III 65 = CSEL 59, ed.Reiter, S.202: "Non solum enim Christus petra, sed et apostolo Petro donavit, ut vocaretur petra". Vgl.auch im Mt-Komm.z.St. = MSL 26,S.117f: "...secundum autem metaphoram petrae recte dicitur ei: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam".

101) Mt-Komm.z.St.

102) Ep.ad Bonifatium (+ 832) = Mansi 8,752f (Langen I 81).

103) Hincmar von Rheims, ep.2 = MSL 126,33. - Wichtig ist, daß auch die weltlichen Herrscher im Vollzug ihres Amtes als Schutzarm des Papsttums das petra=Petrus gebrauchen: vgl. Karl d.Gr.,Capit.de imagin. I 9 = MSL 98, 1027: "Sacratissimus pastor, super quem solidissimam petram ecclesia sancta fundata est..."; I 10 = MSL 98,1031: "...de quo angulari lapide petra Ecclesiae ait: 1Petr 2".

104) Sigfrid von Mainz,ep.1 = MSL 146, 1431 (Langen II 30): "Licet universalis ecclesiae status generaliter innitatur super fundamentum apostolorum et prophetarum et in ipsi sui verticis culmine angularem gestet lapidem, dominum scilicet Jesum Christum, specialiter tamen magnus ille Petrus, iuxta solidissimam sui nominis firmitatem et firmissimam fidei et confessionis suae soliditatem eius totam sustentat fabricam, ad hoc quidem electus a domino ubi dicitur: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam".

III. Kapitel C.

105) Alkkuin, Ep.ad Felicem (793) = MSL 101,121ff: "Numquid haec potestas ab eo ablata est et tibi tradita, quatenus super te in fine saeculi et in angulo mundi nova aedificetur ecclesia, et apostolicis inconveniens traditionibus? Caveas diligenter, frater venerande, ne haec aedificatio tua super arenam fiat... Te ipsum recollige ovesque tuas tecum in ovile Christi, quas ipse ob trinam confessionis gloriam beato Petro principi apostolorum pascendas commendavit, congrega!"

106) Alkuin, Ep.ad Elipandum 7 = MSL 101,239: "Una debet esse ecclesia Christi toto orbe diffusa in fide et caritate. Unum e duobus - aut in toto mundo est ecclesia Christi supra petram fundata ut credimus et confitemur, aut etiam (? solum) in Felice et suis paucis sectatoribus, quod omnino indignum est Christo Deo nostro, ut plures non habeat in ovili suo quam illos paucos, qui in montanis latitant cum Felice. Tu vero, vir Deo electe et dilecte, teipsum cum tuis consociis universali ecclesiae Christi conjuge...".

107) Hildebert von Le Mans, Hom.98 (Langen II 30f): "Petrus also ist das Fundament, dem die Kirche geeint ist"; Anselm von Lucca, Can.10 (Langen II 30): "...daß der Herr seine Kirche auf einen, dh auf Petrus, gebaut hat". Placidus monachus (ca 1120), De honor.eccl.1 (Langen II 37): "Und wenn auch alle Apostel Hirten sind, so wird doch zur nachdrücklichen Empfehlung des Bandes der Einheit die Sorge für die Kirche spezieller dem hl.Petrus übergeben"; Gottfried von Babio, Sermo de honorandis presbyteris = MSL 147,223: "In domo Dei, in ecclesia Dei unanimes habitant qui concordes et simplices perseverant. Huius igitur observatione, fratres carissimi, voluit dominus per unum aedificare ecclesiam suam super illum cui dixit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18.19), et: Tu conversus etc (Lk 22,31). Petrus est fundamentum cui innititur ecclesia; fidei enim illius debent omnia alia membra adhaerere... Dominus dedit ei ut esset fundamentum fidei ecclesiae dicens: Et tu es Petrus etc". - Auch die Verwendung der Stelle im römischen Sinn gegenüber dem Osten würde hierhin gehören. Vgl.etwa Aeneas Parisiensis in seiner Polemik gegen Photius: Liber adv.Graecos, Praef. = MSL 121, 687: In Rom habe es nie so etwas gegeben wie im Osten, nämlich daß Häresiarchen auf dem Stuhle saßen. Sagt doch Christus zu Petrus: Du bist Petrus usw. "Ergo cui propria auctoritate regnum dabat, huius fidem firmare non poterat? Quem, cum petram dicit, firmamentum ecclesiae indicavit".

108) Bonaventura, Expos.super regulam = Opp.8,391f, unter Hinweis auf Raban. Die ganze Stelle lautet: "Saeculum ipsum...suscepit Petrus a Domino gubernandum. ..Petrus a petra dictus, a domino positus est ecclesiae fundamentum: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, ubi Rhabanus: Ut omnes per orbem credentes intelligent etc."

III. Kapitel C.

109) Hugo von Amiens, Contra haer.II 1 = MSL 192, 1275: Christus ist der pontifex und Bischof, "ex quo pontificalis auctoritas et episcopalis dignitas plenius excrevit. Hinc Petro ait: Tu es Petrus etc (Mt 16,18a). Est enim et Petrus in ea et ipsa in Petro, episcopus in ecclesia, et ecclesia in episcopo. Est episcopus ecclesiae fundamentum, quia per episcopum habet ecclesia spiritum sanctum... De petra ista, super quam fundata est mater ecclesia sub pastorali virga bis percussa, ad amorem Dei et proximi excitata, fluunt aquae largissimae..".

110) Ein erster wichtiger Versuch nach Gillmanns Andeutungen gelang B.Tierney, The Foundations of the Conciliar Theory, 1955, S.25ff. - Ein gutes Beispiel einer kurialistischen Verteidigung des petra = Petrus gegen den Konziliarismus liefert die Auslegung des Johannes de Turrecremata, Tract. notab. = ed.Basel 1480, XIV.conclusio: "Quod illud verbum Christi Mt 16 dictum est Petro ut singulari personae, non ut universalem ecclesiam repraesentanti, probatur: nam constat, quod idem est cui dicitur: Tibi dabo claves regni coelorum, ut ex serie textus patet. Is autem, super quem fundatur ecclesia, est persona singularis, et non universalis ecclesia, quia tunc idem aedificaretur super seipsum et idem esset fundamentum et fundatum quod non capit ratio. Igitur et ille cui conferuntur claves, est etiam persona particularis... Nec tamen per haec excluduntur successores Petri qui...accipiuntur unum cum Petro eo quod sunt unius potestatis in quibus quadam continuatione perdurat persona Petri." Ebenso in Quaestiones evangeliorum etc = ed.Basel 1480, fol.143[v]: "...quia appellavit ipsum ecclesiae fundamentum ut in praesenti evangelio: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam". In quaestio II zu unserm Text weist er vor allem das Argument aus 1Kor 3,11 ab: "esse fundamentum ecclesiae non convenit homini puro, sed soli Christo".

111) Mansi 29,529 (Langen III 184).

112) F.Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Mt 16,18 (siehe oben S.43 Anm.39).

113) B.Tierney, op.cit. (oben Anm.110).

114) Berengaud (Ps.Ambrosius!), Apk-Komm. (Stegmüller 1711) z. 20,14 = MSL 17, 1036: "Reprehensus sum a quodam cur Petrum fundamentum ecclesiae dixerim in eo loco ubi dominus dicit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18a). Si Petrus fundamentum est ecclesiae, sicut et caeteri apostoli, quemadmodum praesens lectio aperte demonstrat, ergo super ipsum aedificata est sicut et super caeteros; si vero super Petrum ecclesia aedificata non est, ergo nec super caeteros; falsa est ergo huius Joannis praesens assertio, quia dicit duodecim apostolos duodecim fundamenta esse ecclesiae. Nec repellit nos

a nostro intellectu illud quod apostolus dicit: Fundamentum aliud etc (1Kor 3,11). Non enim aliud fundamentum est Petrus et aliud Christus Jesus, quia Petrus membrum est Christi Jesu, sicut ipse dixit discipulis suis: Vos in me et ego in vobis (Joh 14,20). Christus namque fundamentum est omnium apostolorum suorum, similiter et ipsi fundamenta sunt eorum qui per eos crediderunt".

115) Zu dieser Nebeneinanderstellung vgl. das oben S.191 Anm.12 gegebene Beispiel aus Raban. - Stellen zu Petrus als zweitem Fundament siehe oben, und ferner etwa Rupert von Deutz, Joh-Komm.z.1,46 = MSL 169,268: "Tamquam si quaerens cur Petrum illum nominaret rationem, in humilitate sua pro tempore latentem, subdidit: et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Claret ergo quia Christus super seipsum, videlicet firmam petram, suam aedificaturus ecclesiam, ubi vidit, imo intuitus est, ut ait evangelista, id est diligenter respexit illum quem primum post se volebat eiusdem esse fundamentum ecclesiae. Hac de causa Petrum a seipso petra priam denominavit, utpote in quo post seipsum tota constituta erat fabrica spiritualis aedificii"; Petrus von Blois, Sermo 28 = MSL 207,644: "Tu es, inquit, Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Petra siquidem erat Christus, suumque nomen communicat Petro, ut Petrus petra sit. Nam sicut a petra sitienti populo aqua in deserto profluxit, ita et a Petro aliis in fide arescentibus salutiferae fidei confessio emanavit" (Erinnerung an Maximus von Turin?); im Blick auf die Gründung speziell der römischen Kirche Nicolaus von Lyra, Lk-Komm.z.22,32 = ed.Basel 1506 f.177[vb]: der Glaube wird nicht sinken, "potissime in ecclesia Romana, quae a Petro post Christum fundata est".

116) Radulph ardens, Hom.23 = MSL 155, 1391: "Sicut enim quamvis solus Christus sit pastor, tamen ab eo denominative Petrus dicitur pastor, et quamvis solus Christus sit substantialiter ecclesiae fundamentum, tamen Petrus caeterique apostoli ecclesiae fundamenta dicuntur, ita, quamvis solus Christus sit petra, tamen denominative ab eo Petrus dicitur petra. Porro super Petrum ecclesia fundata est, quoniam eam portat officio, merito, praedicatione, exemplo, cura et intercessione".

117) Thomas, Mt-Komm.z.7,24 = Opp.19,473 (Langen III 9): "Alia expositio: super hanc petram, id est super te petram, quia a me petra trahes tu quod sis petra; ita super te petram aedificabo ecclesiam meam. Sed quid est? Estne Christus et Petrus fundamentum? Dicendum quod Christus secundum se, sed Petrus inquantum habet confessionem Christi, inquantum vicarius eius (Eph 2,20; Apk 21,4). Ideo Christus secundum se est fundamentum, sed apostoli non secundum se, sed per concessionem Christi".

118) Bonaventura, De perf.evang. q.4 a.3 in resp. = Opp.5,195: "Tota firmitas ipsius ecclesiae principialiter manat a soliditate unius petrae et unius Petri qui est vicarius petrae; in cuius rei signum dictum est Petro: Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam." - Ein klareres Zeugnis für ein mögliches petra = Petrus bei Bonaventura, allerdings auf dem Hintergrund einer eigenartigen, moralischen Deutung des Kirchenbegriffs in unserm Vers, im Lk-Komm.18,47 = Opp.7,465: ('Wir haben alles verlassen'). "Hoc dicit Petrus tamquam princeps apostolorum, super quem ecclesiastica perfectio est superaedificata secundum illud Mt 16,18: Tu es Petrus etc". Berresheim in seinem Buch über Bonaventuras Ekklesiologie berücksichtigt nicht die auslegungsgeschichtliche Tradition als Hintergrund der speziellen Auslegung von Mt 16.

119) Jonas von Orléans, De cultu imaginum 3 (gegen Claudius von Turin) = MSL 106,376: "Multi namque et pene omnes petram super quam aedificatur ecclesia fidem intelligunt beati Petri quae communis est totius ecclesiae, videlicet eam quae paulo ante promissionem hanc praecesserat, id est: Tu es Christus, Filius Dei vivi, et huic petrae superaedificandam ecclesiam suam dominus promisisset. Quis est enim vel exigui intellectus qui hanc fidem non teneat et dicat: Credo in Deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium eius ?"

120) Ps.Johannes Chrysostomus bei Paulus Diaconus, hom.74 (in Mt 10, Ecce mitto vos) = MSL 95, 1541f: "Super hanc petram, non dixit super Petrum. Non enim super hominem, sed super fidem aedificavit ecclesiam suam". Die Ps.Chrysostomus-predigt: MSG 52,806 (vgl.Ludwig, aaO, S.55).

121) Tract.c.11,hg.v.W.Scholz = Festschrift Paul Kehr, S.602f Anm.6: "Verum quia dicis ecclesiam catholicam super Petrum esse fundatam, rogo sane intelligas verba Christi. Non enim dicit: super te Petrum edificabo ecclesiam meam, sed ait super hanc petram, id est super hac confessione tua, hoc est super me quem tu confessus es esse filium Dei vivi".

122) Zu der hier vorliegenden Verbindung von petra = fides und petra = Christus siehe noch unten.

123) Candidus Fuldensis, Opusc.de passione dom.3 = MSL 106,65 (bei einer Besprechung von Joh 13,6): "Timuit quippe, quamvis bonus et super cuius fidem ecclesia fundanda erat (Joh 21)...tamen homo timuit, inquam, ut a Deo sibi serviretur".

III. Kapitel C.

124) Honorius von Autun, Speculum Ecclesiae = MSL 172,970: "Et ideo nomen tuum Petrus mutabo, super petram fidei tuae quoque ecclesiam meam fundabo...".

125) Siehe oben S.203 Anm.61.

126) Glossa ordin.z.Joh 1,40 = MSL 114,361: "Forte ad dignitatem Andreas dicitur esse frater Petri, super quem, id est super cuius fidem fundata erat ecclesia".

127) Ludwig, aaO, S.46f.

128) Origenes, Katenenfrg.345 II zu Mt 16,18 = GCS Origenes 12, ed.Klostermann, S.149. Dazu auch oben S.176f.

129) Theodor von Mopsuestia, Hom.10 § 14-16 = ed.R.Tonneau-R.Devresse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (StT 145, 1949, 269f. - Unter den Katenenfragmenten findet sich ein weiterer Theodor-Text, der das petra = fides bezeugt: Frg.92 = ed.J.Reuß, Mt-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61), 1957, S.129: "Aber als er sein Bekenntnis 'Fels' genannt hatte, machte er klar, daß er auf dieses (diesen ?) die Kirche bauen werde, nämlich das Bekenntnis und den Glauben an ihn". Im übrigen gibt Reuß' große Sammlung leider nichts weiter aus für die antiochenische Erklärung unserer Stelle. Vgl. aber noch ein Zitat aus Theodoret von Cyrus, Komm.z.1Tim 3,15 (Langen) I 98: "Paulus nennt 'ekklesia' die Gesamtheit der Gläubigen; diese aber nennt er Säule und Grundfeste der Wahrheit, weil die Gläubigen, auf den Felsen gegründet, unerschütterlich standhalten und durch ihre Handlungen die Wahrheit des Glaubens predigen".

130) Martin Luther, Propositio XIII de potestate papae = WA 2, 188f. Siehe auch Pia, aaO, S.178. - Zu Chrysostomus in der frühen lateinischen Kirche vgl. Chrys.Baur, L'entrée littéraire de Saint Jean Chrysostome dans le monde latin = RHE 1907, 249-65; ferner J.T.Muckle, CSB, Greek Works Translated Directly Into Latin Before 1350 = MS 4, 1942, 33-42.

131) Chrysostomus, Mt-Komm.Hom.54 = MSG 58,534f. - Vgl.aber die abweichende Wiedergabe etwa in der Catena aurea z.St. - Thomas, Opp.16,295: "Id est: in hac fide et confessione aedificabo ecclesiam meam."

132) Chrysostomus, Hom.in Inscr.Act.2 = MSG 51,86.

133) Ibid.

134) Ambrosiaster, Eph-Komm.z.2,20 = MSL 17,402; zitiert bei Raban z.St. = MSL 112,411. Im Zusammenhang will der Ambrosiaster die Funktion der Apostel als Fundamentleger mit der Christi vereinigen: "...nam apostoli fundamenta jecerunt, unde dicit dominus ad Petrum: super istam petram aedificabo ecclesiam meam, hoc est: in hac catholicae fidei confessione statuam fideles ad vitam; nam et David disposuit domum Dei, et signavit locum ubi fieret; Salomon vero fundavit eam."

135) Ambrosius, Lk-Komm.VI 98f = CSEL 32,4, ed.Schenkl S.275: "Enitere ergo, ut et tu petra sis! Itaque non extra te, sed intra te petram require! Petra tua actus est, petra tua mens est. Supra hanc petram aedificatur domus tua... Petra tua fides est, fundamentum est fides ecclesiae. Si petra fueris, in ecclesia eris, quia ecclesia supra petram est. Si in ecclesia fueris, portae inferi non praevalebunt tibi". Eine ähnlich persönliche Zuspitzung im origenistischen Sinne enthält auch die oben (S.201 Anm.53) zitierte Stelle ibid. S.273: "Qui enim carnem vicerit, ecclesiae fundamentum est, et si aequare Petrum non potest, imitari potest". Vgl. im übrigen zum petra = fides bei Ambrosius oben S.201 Anm.53.

136) Ambrosius, De incarn.dom.sacr.IV 32 = MSL 16,826: "(Petrus) statim loci non immemor sui primatum egit, primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis". Vgl.H.v.Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, 1929, S.112f. - Als Prototyp des Glaubenden, als "fidei princeps", nimmt Ambrosius Petrus an allen wichtigen Stellen in Schutz. Auch in Mt 16,22 findet er nur einen"lapsus amoris", nicht aber "fidei", was zur direkten Anwendung auf das christliche Leben seiner Hörer führt: "religiosis itaque lapsus amoris fidem non impedit". Von dem kühnen Sprung zur "Entschuldigung" der Verleugnung Petri sprachen wir schon; wenn es sich hier auch um einen "Irrtum" handelte, so doch im Blick auf die christlichen Hörer um einen heilsamen Irrtum: Petri Verleugnungen sind ja im Grunde wahr - er kennt Christus, aber nicht den Menschen; er ist Jünger des Gottessohnes, aber eben nicht eines "Menschen"."Error Petri doctrina iustorum est, et titubatio Petri omnium petra est" (Lk-Komm.X 84 = CSEL 32,4, S.487). Stets ist Ambrosius als Prediger an den Auswirkungen auf die Gläubigen interessiert.

137) Neben Ambrosius ist auch Gregor I., als Prediger das große Vorbild des Westens, zu nennen, der ebenfalls das petra = fides im Aufruf zum Glauben einzubürgern half. Vgl.Moralia in Job 25,8 = MSL 76,757 (zu Hiob 42,8): "In petra Moyses ponitur, ut Dei speciem contempletur, quia nisi quis fidei soliditatem tenuerit, divinam praesentiam non cognoscit. De qua soliditate dominus dicit: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam."

III. Kapitel C.

138) Atto von Vercelli, De pressuris eccl.1 = MSL 134,53: "... cuius institutionis exordium in beatissimi Petri fideli confessione credimus fundatum, cum ait ad dominum: Tu es Christus Filius Dei vivi, pro qua etiam remuneratione audire intra caetera meruit: Et ego dico tibi quia tu es Petrus etc (Mt 16,18). Aedificata est ergo sancta ecclesia supra petram in soliditate apostolicae fidei, per fidem et dilectionem Christi, et perceptionem sacramentorum et observantiam mandatorum eius". Kürzer bei Gottfried von Admont, hom.24 = MSL 174,736: "...super hanc petram, super apostolicae scilicet fidei et dilectionis fundamentum fundata". Die Zusammenstellung von fides und dilectio Christi, perceptio sacramentorum und observantia mandatorum zitiert Johannes von La Rochelle angeblich aus Raban; sie erscheint jedoch bei Beda, hom.16 = MSL 94,222, dort interessanterweise im Anschluß an ein petra = Christus: "Et super hanc petram, id est super Dominum salvatorem qui fideli sui cognitori, amatori, confessori participium sui nominis donavit, ut videlicet a petra Petrus vocaretur; supra quam aedificatur ecclesia, quia non nisi per fidem et dilectionem Christi, per susceptionem sacramentorum Christi, per observantiam mandatorum Christi ad sortem electorum et aeternam pertingitur vitam".

139) Vgl.Herricus Antissiodunensis bei Paulus Diaconus, hom.26 de SS. = MSL 95, 1481, in einer Zweitdeutung (nach petra = Christus), die zudem ein gutes Beispiel der Identifizierung fides - Christus zeigt: "sive: super hanc petram, hoc est super hanc fidem qua me filium Dei vivi confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Super Christum enim aedificat qui fidem illius illibate custodit. Super Christum etiam aedificat qui per dilectionem Dei et proximi, et per observantiam mandatorum Dei ad sortem electorum pervenire festinat".

140) Beda, hom.2,16 = MSL 94,219ff. Die Zusammenfassung des Themas: "magnam nobis fidei perfectionem commendat (= Mt 16, 16), magnum eiusdem perfectae fidei contra omnia tentamenta robur aeque demonstrat (Mt 16,18!)". ~~Zum~~ Die Homilie auch bei Paulus Diaconus = MSL 95, 1465ff. Zum petra = fides bei Beda vgl.auch Hom.2,23 (Langen II 3f).

141) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120,561: "Omnium est responsio una, supra quam fundatur ecclesia et contra quam portae inferorum non praevalebunt"... "Tanta fides non nisi de revelatione Dei patris et inspiratione spiritus sancti nascitur, ut Petrus quisque qui hanc habuerit fidem a firmitate petrae dicatur". Zum petra = fides allgemein vgl.auch Mt-Komm.z.28,2 = MSL 120,979: Der Engel am Grabe verkündet Christus schon durch sein Sitzen auf dem 'Felsen': "daß er als Sieger auffahrend sitzen werde auf dem Felsen, d.i. auf der Festigkeit des Glaubens und dem Fundament seiner Kirche" (Langen II 10).

142) Paschasius ibid. (= MSL 120,561): "Notandum quod tantum petra est unusquisque fidelium quantum imitator est Christi, et tantum lux, quantum illuminatus a luce; ac per hoc tantum ecclesia Christi super eos fundatur, quanto et ipsi firmantur a Christo. Unde non super uno Petro, vero super omnes apostolos apostolorumque successores ecclesia Dei aedificatur (Ps 86,1). Sed ipsi montes super montem Christum aedificantur prius. Deinde et mons Christus ultra omnes montes et colles elevatur".

143) Dazu auch unten S.255ff.

144) Elipandus von Toledo in seiner Ep.1,12 an Migetius, gegen dessen prorömische Auffassungen er mit dem petra = fides die Ausweitung der Verheißung von Mt 16,18 auf die Gesamtkirche sicherstellen will = MSL 96,866f: "Nos vero e contrario non de sola Roma dominum Petro dixisse credimus: Tu es Petrus, scilicet firmitas fidei, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, sed de universali ecclesia catholica per universum orbem terrarum in pace diffusa".

145) Opus imperfectum in Mt, zu Mt 7,24f = MSG 56,744: (Christus vir sapiens) "aedificat domum suam, id est ecclesiam, supra petram, id est supra fortitudinem fidei. Nam et fortitudo fidei petra dicitur propterquam Simon Petrus dicitur ad quem dicit Deus: Tu es Petrus etc (Mt 16,18)... Si enim constantia fidei dicitur petra...". - Ähnliche "freiwillige" Hinweise auf Mt 16,18 finden sich überhaupt häufig, wenn im Zusammenhang mit irgendeiner biblischen petra-Stelle von der "Festigkeit des Glaubens" als Fels oder Fundament gesprochen wird. Daran allein zeigt sich bereits die starke Verwurzelung des petra - fides (neben dem petra= Christus!) im Bewußtsein des Exegeten auch für Mt 16,18 (für das petra = Christus gilt das gleiche in noch stärkerem Maße; siehe unten). Vgl.etwa Bruno von Segni z.Ex 33 = MSL 164,373f: "Vocatur enim fides petra. Unde cum Domino Petrus diceret: Tu es Christus, Filius Dei vivi, mox eius fidem Dominus confirmans ait: Et ego dico tibi quia tu es Petrus etc. id est: super hanc fidem tuam qua me dicis Filium Dei vivi, aedificabo ecclesiam meam. Erat igitur Petrus et simul caeteri apostoli cum Petro in foramine petrae, id est in porta et in ingressu fidei, si quidem fidei sententia ab eis promulgata est, super quam tota ecclesia fundata est"; Balduin von Canterbury: Lib.de commend. fidei = MSL 204,595 (z.2Tim 2,19): "Fidem autem fundamentum dicit, quod fundavit Deus et non homo, ideoque 'Dei' dicitur. Hoc est fundamentum quod nemo mutare potest. Haec est petra, super quam fundata est ecclesia"; Ps.Bruno Carthus., Röm-Komm.z.15,20: "Non in Judaea, ubi Christus nominatus est, ne aedificarem super alienum fundamentum, id est super fidem quam alii apostoli praedicaverant".

146) Algerus scholasticus Leodiensis, De sacr.3,14 = MSL 180,853.

147) Ps.Chrysostomus bei Paulus Diaconus, hom.74 = MSL 95, 1542 (Anschluß an das Zitat oben S.222 Anm.120).

148) Das Zitat siehe oben S.179 Anm.113. Dazu auch Ludwig, aaO, S.46f.

149) Vgl.oben S.226 Anm.131.

150) Vgl.z.B.die Identifizierung von fides und confessio im Zitat aus De incarn.V 34, oben S.201 Anm.53.

151) Augustin, Sermo 295 = MSL 38, 1349. Die ganze Stelle leitet das petra = fides Christi freilich bereits von einem petra= Christus ab: "Super hanc petram aedificabo fidem quam confiteris. Super hoc quod dixisti: Tu es Christus, Filius Dei vivi, aedificabo ecclesiam meam". - Der Gedanke der Gründung auch der Fides auf Christus selbst als den Felsen erscheint auch später: Thiofrid von Echternach, Flores epitaph.sanctorum 4,6 = MSL 157,399: Daß das Heilswerk Christi tatsächlich vollendet ist, "hoc omni cunctatione longe remota certum tenet fides in petra, quae Christus erat, fundata".

152) Rupert von Deutz, Mt-Komm.3 z.4,18ff = MSL 168, 1385: "Hinc est illud quod huic Simoni dixit: Et ego dico tibi quia tu es Petrus etc (Mt 16,18). Super petram fidei quam confessus est Petrus, ecclesiam suam aedificavit...".

153) Manegoldus presbyter, Opusc.contra Wolfelmum 17 = MSL 155, 165: "Tu es Christus, Filius Dei vivi... Propterea tam perspicacis fidei soliditas ab ipso Dei filio fundamentum ecclesiae facta est, super quod totius aedificii structura consurgeret...; hoc modo aedificatus super fundamentum apostolicae confessionis justificaris...".

154) Hincmar von Rheims in einer Erweiterung beim Zitat von Can. 3 Sardicensis, ad voc.'Petri apostoli' = MSL 126, 305: "cui ob robur solidissimae fidei Christus petra a se nomen Petri indidit dicens: Tu es Petrus, et super hanc petram, sc. rectae fidei quam patre tibi revelante confessus es, aedificabo ecclesiam meam..."; ähnlich Ad Hincmar.Laud.opusc. 45 = MSL 126,456: "Petrus apostolorum Cephas cui Dominus dixit: Tu es Petrus, et super hanc petram, id est super hanc firmam et solidam fidei confessionem quam tu es confessus, aedificabo ecclesiam meam...".

155) Ps.Raban, Alleg.in s.scripturam = MSL 112, 1028. Unter "petra" sind genannt: Christus (Ps 77,20); fides (Ex 33,21), und dann confessio fidei (Mt 16,18): "id est: super hanc fidei confessionem exstruam ecclesiam meam". Bei der Deutung der Pforten von v.18c ist ebenfalls ein petra = confessio fidei vorausgesetzt. Atto von Vercelli, De pressuris eccl. = MSL 124,53, nennt die "confessio fidelis" des Petrus das Fundament der Kirche.

156) Hilarius, De trin.II 23 = MSL 10,66. - Besonders einige Stellen in De trin.VI 36f zeigen, daß Hilarius das gesamte Bildmaterial von Mt 16,17ff unter dem Blickwinkel des "vollkommenen" Glaubens sieht, der in v.16 bekannt wurde: VI 36 = MSL 10,186: "Super hanc igitur confessionis petram ecclesiae aedificatio est"; VI 37 = MSL 10,187: "Haec fides ecclesiae fundamentum est: per hanc fidem infirmae sunt adversus eam portae inferorum. Haec fides regni coelestis habet claves; haec fides quae in terris solverit aut ligaverit, et ligata in coelis sunt et soluta"; "... Petrus pro quo pater rogatus est ne fides eius in tentatione deficeret...qui..supereminentem gloriam beatae fidei suae confessione promeruit" (vgl.X 39 = MSL 10,371); und noch einmal X 37 = MSL 10,188: "Haec (sc.das Bekenntnis!) revelatio patris est, hoc ecclesiae fundamentum est, haec securitas aeternitatis est".

157) Agobard von Lyon, Lib.II de trin. (gegen Felix von Urgel) = MSL 103,66: "Unum igitur est hoc immobile fundamentum, una haec felix fidei petra, Petri voce confessa".

158) Germanus episc.Constant.,an Bischof Thomas von Claudiopolis (verlesen auf dem nicaenischen Konzil von 787) bei den lat. Akten (Anastasius Biblioth.) = MSL 129,327. Nach der eigentlichen Glaubensformel die Bekräftigung: "Dicat igitur nobiscum beatissimus evangelista Johannes: Haec est victoria quae vicit mundum, fides nostra; addatur autem a nobis et dicatur: Haec est petra supra quam Christus aedificavit suam ecclesiam, portis inferis, id est aggressionibus contrariorum virtutum inconcussam et inevertibilem".

159) Gerhoh von Reichersberg, Ep.9 = MSL 193,520, als Zitat aus "Maximus von Antiochien" (Maximus Confessor?): "Catholicae fidei petra cuius nomen beatus Petrus apostolus sumpsit a Domino, nullum recipit ad impietatem vestigium, et Nestorium anathematizat".

160) Anselm von Lucca, Contra antipapam 2 = MSL 149,473 (Langen II 23).

161) In der Tat legt Albert d.Gr., Mt-Komm.z.St. = Opp.20, 641b, den Finger auf das "meam" von v.18, um die Kirche Christi von der "ecclesia malignantium" zu unterscheiden: "Dicit autem 'meam' quia Ps 25,5: Odivi ecclesiam malignantium; Apoc.2,9 ('synagoga satanae')". Das Gegenbild einer "Judaskirche" als corpus malorum gegenüber der "Petruskirche" findet sich freilich schon bei Augustin: Tract.in Ioan.50,12 = MSL 35, 1762.

162) Paschasius, Mt-Komm.z.St. (Proömium zu Buch 8) = MSL 120, 555f: "Haec est autem vera et inviolabilis fides ex Deo patre Petro data, ne si non semper filius, non semper et pater fuerit. In qua fide profecto omnis ecclesia fundata et constabilita consistit, Deum Dei filium credens...". Mit starker Betonung dieses Glaubenssatzes als "fides Petri" auch Thomas von Canterbury, Ep.74 (an die Suffraganen von Kent): "Nonne in fide et doctrina Petri totius ecclesiae structura consurgit,donec occuramus omnes Christo in virum perfectum in unitate fidei et agnitione Filii Dei? ...Sed quicumque sit qui rigat aut plantat, Deus nulli incrementum dat nisi illi qui plantavit in fide Petri et doctrinae ipsius acquiescit... In regno autem Anglorum...nullum praesumitur adversus Petrum".

163) Petrus Venerabilis, Contra eos etc = MSL 199,496f: "Quid et de verbis sequentibus? Nonne et quando addidit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18), quando tanto praeconio professionem illam extulit, quando super hanc aedificaturum se ecclesiam suam praedixit, nonne verae deitati suae idem testimonium tulit, quale ferret, si dixisset: Sum vere Christus, Filius Dei vivi?"

164) Albert d.Gr., Lk-Komm.z.9,21 = Opp.22,638b; vgl.auch zu Lk 8,28 (Langen III 6). - Sehr kurz auch im Mt-Komm.z.St. = Opp.20,641b: "Et super hanc petram firmae confessionis et immobilis: Is 28,16; Eccl 26,4; 1Kor 3,11"; noch einmal deutlicher bei der Zusammenfassung der Verse, ibid.,S.644b: "Habita fide et confessione deitatis super quam fundatur ecclesia, tangit hic instructionem...". - Nach Albert vor allem auch Nikolaus von Kues, z.B.Sermo 118 (Zählung nach J.Koch): Der Glaube an die Gottessohnschaft Christi ist Fundament der Kirche; mit dem Bekenntnis des Petrus beginnt er (nach R.Haubster, Die Christologie des Nikolaus von Kues, 1956, S.193 Anm.9).

165) Albert d.Gr., Mt-Komm.z.7,24 = Opp.20,368a: "Fundamenta eius in montibus sanctis, hoc est in summis altitudinibus articulorum fidei; Mt 16,18: Super hanc petram, hoc est solidum confessionis fidei, aedificabo ecclesiam meam. Haec enim fuit confessio aeternae fidei qua dixit Petrus ibid.v.16: Tu es Christus, Filius Dei vivi".

166) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.625 f.124v, stellt den ganzen Abschnitt, Mt 16,16ff unter das Thema der "fundatio fidei incarnationis". In drei Stufen entfalte der Text dieses Thema: expressio fidei incarnationis; commendatio huius fidei vel credentis; promissio fundandi ecclesiam in fide evangelicae veritatis. Vgl.auch oben S.104f.

167) Vgl. Alger scholasticus im Zitat oben S.231 Anm.146. Daß im christologischen Bekenntnis die Trinität enthalten sei, bestätigt er noch einmal, ibid.: "In Christo enim tota trinitas intelligitur teste Beda in Act.Apost.2. Auch Paulin von Aquileja, Concil.Forojuliense 8 = MSL 99,288.

168) Bonaventura, Lk-Komm.IX 39 = Opp.7,227: "Ex his igitur apparet, quae est perfecta fidei notitia in qua Christi fundatur ecclesia, scilicet per quam approbatur divinus honor, reprobatur humanus error, asseritur mediator, et agnoscitur reparator".

169) Haymo von Auxerre (Ps.Haymo von Halberstadt), Hom.3 de ss. = MSL 118,762. Mit einer einfachen Wendung auch die im Spät-MA vielgelesene Postille Nikolaus' von Lyra z.St.: "Quia tu es Petrus, id est confessor petrae verae quae Christus est factus. Et super hanc petram, quam confessus es, id est super Christum, aedificabo ecclesiam meam...".

170) Johannes Cassian, De incarn.Christi 12 = CSEL 17,277 (MSL 50,67).

171) Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 165,213 (Langen II 15): "Super hanc petram quam tu modo in fidei fundamentum posuisti; super hanc fidem, quam tu modo docuisti dicens: Tu es Christus, Filius Dei vivi; super hanc petram et super hanc fidem aedificabo ecclesiam meam. Huic enim sententiae apostolus concordans ait: 1Kor 3,11. Ac si dicat: Non est aliud fundamentum nisi illa petra quam Petrus posuit in fundamentum cum diceret: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Super hanc autem petram aedificatur tota ecclesia Dei".

172) Vgl. dazu den einprägsamen Vers bei Petrus Damiani, Carmen 72 ("Senatus apostolici / Princeps et praeco Domini") = MSL 145,941: "Tu petram verae fidei
Tu basim aedificii
Fundas, in qua catholica
Fixa surgit ecclesia".

173) Leo I., Sermo 4,2 = Mirbt[3], S.58: "Super hanc, inquit, fortitudinem aeternum exstruam templum, et ecclesiae meae caelo inserenda sublimitas in huius fidei firmitate consurget".

174) Paschalis II., Ep.17 (Ad Novigaudum, 14.4.1100) = Mansi 20, 1017: "(Petrus) cuius fides praecipua et dilectio spectata Domino exstitit adeo ut in eius singulariter fidei stabilitate immobili pretioso sanguine redemptam suam Dei filius statuere et confirmare voluerit ecclesiam dicens: Mt 16,18".

175) Hadrian I., Ep.ad Constant.et Iren. = MSL 96, 1220: "Iste itaque tam praecelso praelatus honore promeruit confiteri fidem supra quam fundatur ecclesia Christi".

176) Stephan V., Ep.4 (Ad episc.orient.,888) = MSL 129,795: "Catholica Christi et Dei nostri ecclesia fundata super firmam petram apostoli videlicet Petri confessionem licet plurimis tempestatibus et fluctibus agitetur, nihilominus confirmatur et augetur". Ebenso Johannes VIII., Ep. 109 (Ad Petrum comitem,878) = MSL 126,761: "Illic consequenter Filium Dei vivi quem non carne vel sanguine, ut praediximus, sed eo revelante sicut veraciter cognovit, veraciter et praedicavit; super quam enim solidam confessionis petram suam Dominus ecclesiam fabricavit, et haec est petra illa supra quam, ut Salomon ait, serpentis non invenitur vestigium".

177) Innozenz III., Rescript.contra haer.P.Abaelardi (1140), b. Bernhard von Clairvaux, Ep.194: "Inde est quod b.Petrus apostolorum princeps pro eximia huius fidei confessione a Domino ac salvatore nostro audire meruit: Tu es, inquit, Petrus etc (Mt 16,18), petram utique firmitatem fidei et catholicae unitatis soliditatem manifeste designans".

178) Petrus Damiani, Discept.synodalis = MSL 145,68 (= ibid.,S. 91). Auch Aelred von Rievaulx, Abt von York, zeigt die typisch ma.Verbindung des petra=fides (Christus!) mit dem Preis Roms als des einzigen Zeichens der wahren Kirche; nur in der (römisch interpretierten) fides Petri ist Christus als der Fels der Kirche zu finden, Sermo 24 = MSL 195,459: "Nemo vobis dicat: ecce hic Christus vel ecce illic, cum in fide Petri semper sit Christus quam sancta Romana Ecclesia specialiter mutavit a Petro et servat in petra quae est Christus...".

179) Vgl. das Zitat in der folgenden Anm. - Ferner Hugo von St. Cher, Postille z.Ps 126 (Langen III,11), der sich bemüht, das petra=fides gegen den Schlüsselanspruch von 1Kor 10,4 zu verteidigen; das petra=fides widerspreche dem petra=Christus nicht, da Christus durch den Glauben in unserm Herzen wohnt und so durch den Glauben das Fundament ist.

180) Antonin von Florenz (+ 1459), Hist.V 5 (Langen III 22).

181) Siehe oben S.176f.

182) Euseb, Ps-Komm.z.17,15f = MSG 23,173. - Die von Ludwig, aaO, S.45 Anm.7 als Vergleichtexte zitierten Stellen (In ps 47,2 = MSG 23,420; In Is. 28,16 = MSG 24,292) unterstreichen lediglich die bedeutsame Rolle von 1Kor 10,4 für das Felsenbild allgemein, nehmen aber auf Mt 16,18 keinen Bezug; zur Verwendung von Eph 2,20 siehe noch unten.

183) Dazu vor allem unten S.257f. - Ähnliche Gedankengänge finden sich allerdings etwa auch bei Asterius von Amasea, hom.8 = MSG 40,268f (Ludwig, aaO, S.51): "Der Eingeborene nennt Petrus das Fundament der Kirche, indem er spricht: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. Er wurde zwar selbst als erster Stein in den Schoß der Erde gesenkt..., damit er alle Christen trage und zur Höhe emporrichte, wo die Heimstatt unserer Hoffnung ist. Denn ein anderes Fundament kann niemand legen neben jenem, das schon liegt, und das da ist Jesus Christus selbst. Und doch nannte unser Erlöser den ersten seiner Jünger Fels des Glaubens. Durch Petrus wird nämlich das Fundament der Kirche unerschütterlich, da er ja ein zuverlässiger Führer zum christlichen Bekenntnis ist... Kein Bau steht fester vor unsern Augen als dieser Gottesbau. Denn mit den heiligen Händen des Erstapostels wurde er aufgerichtet als Burg des Glaubens".

184) Der Kirchenbegriff Augustins in seinen vielfältigen Ausprägungen ist weiterhin umstritten. Wir können an dieser Stelle nicht auf die Auseinandersetzung über den "doppelten" Kirchenbegriff (H.Reuter, Augustinische Studien, 1887), dessen Vorhandensein neuerdings W.Kamlah (Christentum und Geschichtlichkeit, 2 1951) heftig bestreitet, eingehen. Vgl. im übrigen F.Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl.Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, 1933; J.Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, MThSt 1954. E.Benz, Augustins Lehre von der Kirche = AAMz 1954.

185) Langen II 4 nennt bereits Isidor, Beda, Raban als die wichtigsten Zwischenglieder für die weite Verbreitung der Stelle im MA.

186) Augustin, Tract.in Ioan.124,5 = MSL 35, 1973: "Sed quando ei dictum est: Tibi dabo etc (Mt 16,19) universam significat ecclesiam, quae in hoc saeculo diversis tentationibus velut imbribus, fluminibus, tempestatibus quatitur et non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus

nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra; sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur. Ideo quippe ait Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, quia dixerat Petrus: Tu es Christus, Filius Dei vivi. Super hanc ergo, inquit, petram quam confessus es aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus. Super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus. Fundamentum quippe aliud nemo potest ponere etc (1Kor 3,11). Ecclesia ergo quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro, id est potestatem ligandi solvendique peccata. Quod est enim per proprietatem in Christo ecclesia, hoc est per significationem Petrus in petra. Qua significatione intelligitur Christus petra, Petrus ecclesia."

187) Vgl.dazu außerdem Retr.I 20,2 (s.o.S.129 Anm.42); Sermo 76,1 = MSL 38,479: "super me aedificabo te"; 270,2 = MSL 38, 1239: "Et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam: non supra Petrum quod tu es, sed supra petram quam confessus es. Aedificabo autem ecclesiam meam: aedificabo te qui in hac responsione figuram gestas ecclesiae". In eindrücklicher Rhetorik auch Sermo 244,2 = MSL 38, 1148: "Talis fides Domino crucifixo absorpta est. Tamdiu enim Petrus Filium Dei credidit, donec videret in ligno pendentem, donec videret clavis affixum, donec videret mortuum, donec videret sepultum. Tunc perdidit quod tenebat. Ubi petra? Ubi firmitas petrae? Petra erat ipse Christus, ille autem a petra Petrus. Ideo surrexerat petra, ut firmaret Petrum, nam perierat Petrus, nisi viveret petra".

188) Johannes Maior, Mt-Komm.z.St. = Du Pin II 1147: "Hoc pronomen 'hanc' non demonstrat Petrum sed Christum qui est petra: 1Kor 10,4. Augustinus. Non enim dictum est illi: Tu es petra, sed Tu es Petrus. Petra autem erat Christus".

189) Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 15588 f.91vb: "secundum Augustinum: super hanc petram (marg.: quam) confessus es, id est super me de quo dicitur: Petra autem erat Christus".

190) Johannes von Breviscoxa, De fide, ecclesia, Romano pontifice et concilio generali = Du Pin I 880.

191) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat. 625 f.125vb. Unter Weglassung des Verweises auf Jes 28,6 ebenso Petrus von Scala = Paris nat.lat. 15596 f.194rb.

192) Bruno von Segni, Sententiae 6 = MSL 165,892: "Iam superius de fundamentis dictum est: Fundamentum aliud, ait apostolus, etc (1Kor 3,11). De quo et Dominus ait: Tu es Petrus etc (Mt 16,18). Fundamentum igitur fundamentorum Christus est, siquidem et apostoli et prophetae fundamenta sunt". Vgl. auch Abaelard, Serm.6 in ramis palmarum = MSL 178, 430: "Ut enim apostolus ait: Fundamentum aliud etc (1Kor 3,11). Haec est illa petra, in cuius fide fundata perseverat ecclesia, sicut et ipse Petro ait, cui eam commisit".

193) Vgl.etwa Orderich Vitalis, Harm.Evang.2,5 (Langen II 16): "Sein Name kommt vom Felsen her, von Christus nämlich, welcher der feste Fels ist, auf den die Kirche gegründet wurde". Versteckter bei Gilbert Foliot, Hhld-Komm.z.3,1 = MSL 202, 1244: "Et super hanc petram, quam me esse intelligo et in te esse constituo, aedificabo ecclesiam meam, id est vires sum daturus ecclesiae".

194) Petrus Lombardus, Serm.in dom.palm. (= Ps.Hildebert von Le Mans, nr.32) = MSL 171,495. Thema ist die "kleine Herde": "Licet autem sit parva, inexpugnabilis tamen est et invincibilis, quia firmamentis est munita, fundamentum enim tenet in petra, id est in Christo. Petra enim erat Christus. Unde ad Petrum Dominus ait: Et ego dico tibi quia tu es Petrus, a me petra ita dictus; et super hanc petram, a qua tu diceris Petrus, et super me non super te aedificabo ecclesiam meam". Vgl.MSL 171,559.805. Pia, aaO,S.199. Primasius, Apk-Komm.z.5,6 = MSL 68,831: "...quia cornua super caput sunt, recte exaltatio singularis ecclesiae super Christum collocatur. Propter quod: super hanc, inquit, petram aedificabo ecclesiam meam, ac si diceret: super me aedificabo te". - Stark an die augustinische Verankerung des petra=Christus im Gedanken an Christus als <u>Ursprung</u> der Kirche erinnert Raban, Eccles-Komm.26 = MSL 109, 959: "Tota enim praedicatio apostolorum et evangelistarum super petram solidam, hoc est Christum, fundata est... Merito ergo ab ipso sumitur aedificationis spiritalis exordium, quem rerum omnium constat esse principium".

195) Bonaventura, Joh-Komm.1 n.80 = Opp.6,263a: "Ideo dicit ei Dominus: Tu es Petrus, et super hanc petram, a qua scilicet tu nomen accepisti, hoc est super me, aedificabo ecclesiam meam. Petra autem erat Christus."

196) Bonaventura, De S.Andrea serm.2 = Opp.9,471: "...haec petra Christus est, supra quam Petrus...stabilitus est, et S.Andreas similiter. In cuius rei figuram uterque eorum cruci affixus est".

III. Kapitel C.

197) Albert d.Gr.,Mt-Komm.z.St. = Opp.20,640.

198) Ibid.: "Et dicit tria: fundamentum videlicet, et ecclesiae in fundamento fundatione, et contra subvertentia firmitatem".

199) Thomas, Mt-Komm.z.St. = Opp.19,473: "Proprietas petrae est, quod ponatur in fundamento; item ut det firmitatem (Mt 7, 24). Unde potest exponi de Christo: Et super hanc petram, id est Christum, ut sit fundamentum, et ut fundata firmamentum recipiat".

200) Mozarabisches Missale II (Off.de SS.) = MSL 85,719; vgl. dieselbe oratio nach der 3.Antiphon in der Matutin des Petrusfestes nach dem Sanctorale Gothicum = MSL 86, 1104.

201) Breviarium Gothicum = MSL 86, 1105: "Christe, Filius Dei vivi, quem Petrus super petram solidatus vere confessus est, quia utique non petra a Petro, sed Petrus vocatus est a petra, in qua est fundata ecclesia, te supplices deprecamur..." (Langen II 3).

202) Anselm von Lâon, Mt-Komm.z.St. = MSL 162, 1396: "Et super hanc petram, id est super me, aedificabo ecclesiam meam. Quasi dicat: Sic es Petrus, a me petra, ut tamen mihi reservetur fundamenti dignitas. Sed tu, cui ego ut amatori et confessori meo participium mei nominis dedi, super me fundamentum mundos lapides ordinabis et reprobos removebis".

203) Vgl.Petrus Comestor, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.620 f. 62b: "Aedificabo ecclesiam meam: resume illud glossae quod dimiseras: ita tamen, ut mihi retineam fundamenti dignitatem, id est auctoritatem, tu supra me qui sum fundamentum auctoritate ordinabis ministerio".

204) Beda, Hom.23 = MSL 94,260: "Tu es Petrus, et super hanc petram, a quo tu nomen accepisti, hoc est super meipsum aedificabo ecclesiam meam; super hanc fidei perfectionem quam tu confessus es, aedificabo ecclesiam meam, a cuius societate confessionis quisquis deviaverit, quamvis sibi magna videatur agere, ad aedificium ecclesiae meae non pertinet". Auch im Mt-Komm.z.St., der fälschlich unter Bedas Namen läuft, konnte der ma. Exeget das petra= Christus finden = MSL 92,78f: "Metaphorice ei dicitur: Super hanc petram, id est Salvatorem quem confessus es aedificatur ecclesia qui fideli confessori sui nominis participium donavit". Zu Beda selbst vgl.noch Hom.16 = MSL 94,219, und Pia, aaO, S.186.

205) Petrus Comestor, Mt-Komm.z.St. (s.o.Anm.203). Die Doppeldeutung auch in seiner Historia scholastica, hist.ev.85 = MSL 198, 1581: "Et super hanc petram, a qua diceris Petrus, aedificabo ecclesiam meam; vel super hanc petram (erg.: quam) confessus es, quae sola fundamentum est". - Ähnlich Petrus von Scala, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15596 f. 194[rb]: "Et super hanc petram, quam confessus es, 1Cor 3, vel super hanc petram, id est super fidei firmitatem secundum Jeronimum, 2Tim 2". Auch Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.625 f.125[vb]: "Et super hanc petram, quam confessus es:1Cor 3; Jes 28; vel supra petram, scil.super hoc fundamentum fidei vel firmamentum, dicit Jeronimus".

206) Petrus Johannes Olivi, Mt-Komm.z.St. = Paris nat.lat.15588 f.91[vb]: "Et super hanc petram: id est super fidei tuae solidam confessionem secundum Chrysostomum, vel secundum Augustinum: super hanc petram (marg.: quam) confessus es, id est super me, de quo dicitur: Petra autem erat Christus. Uterque autem sensus verus est, licet aliter et aliter: quia aliter est aedificata ecclesia in Petro et aliter in Christo".

207) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm.26,6 (zu Ps 60,2) = MSL 193, 1192: "In hac petra, in huius fidei soliditate nunc exaltavit me, quia super hanc, inquit petram, id est super me ipsum, aedificabo ecclesiam meam"; hier sogar mit der origenistischen Ausweitungsthese: "Nunc exaltavit caput meum in petra: Dixit enim ipsa petra uni Petro confitenti, et in eo cuilibet confitenti: Tu es Petrus etc". Zur gleichen Stelle übrigens auch Petrus Lombardus = MSL 191,559: "Deinde sequitur clamoris exauditio: in petra exaltasti me. Quasi dicat: anxiatur cor, sed non ideo vincor quia in petra, id est Christo, de qua ipse dicit: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, exaltasti me". Weitere Stellen bei Gerhoh: MSL 193,991. 1295. 1243f.

208) Thomas Cist. und Johannes Algrinus, Hhld-Komm. = MSL 206, 172: "Est lepusculus plebs invalida, qui ponit cubile suum in petra. Petra autem erat Christus, quae ait Petro: super hanc petram, inquit, aedificabo ecclesiam meam".

209) Balduin von Canterbury, Liber de commend.fidei = MSL 204, 603: "Sic autem Christus per hanc arborem mori seipsum designat, sicut per hanc petram seipsum designavit, cum diceret: Tu es Petrus etc (Mt 16,18)". Balduin vertritt auch sonst die augustinische Gleichung; vgl. De sacr.altar. = MSL 204,713: "Petra erat Christus. Haec est petra de qua Christus ipse dicit: supra hanc petram aedificabo ecclesiam meam..."; auch De dupl.resurr. = MSL 204,432.

210) Petrus Lombardus, Komm.zu 1Kor 1,12f = MSL 191, 1538: "... unum sit fundamentum ecclesiae quod nemo mutare potest, scil. Christus Jesus. Ipse enim solus est petra, supra quam fundata est ecclesia, a qua nominatus est Petrus, Domino ad illum dicente: Tu es Petrus etc (Mt 16,18).

211) Sedulius Scotus, Explanatio in Praefationes S.Hieronymi ad Evv (in prol.IV.ev. 31) = MSL 103,343: (Hieronymus): Ecclesia autem, quae super petram Domini voce fundata est; "Petra Christus intelligitur iuxta apostolum qui ait: Petra autem erat Christus, super quam petram fundatam esse dicit. Unde Dominus in evangelio dicit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18)".

212) Ps.Leo II., Ep.ad Constant.imp. = MSL 96,405: "...idcirco et nos, et per nostrum officium haec veneranda sedes apostolica concorditer ac unanimiter his quae definita sunt ab ea consentit, et b.Petri auctoritate confirmat, sicut super solidam petram, qui Christus est, ab ipso Domino adeptis firmitatem".

213) Clemens II., Ep.6 (Langen II 13).

214) Coelestin III., Ep.235 (Langen II 18).

215) Innozenz III., Reg.1,353 (Langen II 19).

216) Stephan von Ungarn = MSL 151, 1237f: "Ipse enim Dominus dixit Petro, quem custodem magistrumque eidem posuit sanctae ecclesiae: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Se ipsum quidem nominabat petram, vel non ligneam vel lapideam super se aedificatam ecclesiam dixit, sed populum acquisitionis, gentem electam divinam, gregem fide doctum, baptismate lotum, chrismate unctum, sanctam super se aedificatam ecclesiam dixit et appellat."

217) Im Interesse der Statistik mag es von Nutzen sein festzustellen, daß zumindest alle von uns eingesehenen ma.Kommentare zu Mt in irgendeiner Form auf das petra=Christus Bezug nehmen; kein Exeget übergeht diese Deutung.

218) Immerhin arbeiteten Theologen des 5. und 6.Jhs bereits mit ihr wie mit einem bewiesenen Axiom: Tiro Prosper von Aquitanien, Primasius, Cassiodor. Die Stellen bei Ludwig, aaO, S.82f.

219) Bruno Carthus.,Ps-Komm.z.47 (Langen II 23): "Die Vollendung der Tugend ist das Fundament, von dem Christus sagt: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen".

220) Richard von St.Viktor, De exterm.mali 3,10 = MSL 196, 1108. Die zwölf Steine von Jos 4 sind hier auf Tugenden gedeutet. Nach soliditas timoris, gravitas compunctionis und longanimitas spei findet Richard die vierte Tugend bei Petrus: "Quartam...apud Petrum petram invenio, cui dictum esse non dubitamus a Domino: Tu es Petrus etc (Mt 16,18), eo quod diligeret Christum Dominum ex toto corde suo et ex tota anima sua et ex tota mente sua, veraciter agnoscens, quod ipse esset Christus, Filius Dei vivi. Ubi, obsecro, invenitur charitatis integritas si eam apud Petrum non reperias qui coram cordium inspectore audet profiteri et dicere: Domine, tu scis quia amo te?"

221) Peter von Ailly (1350-1420), Recommendatio sacrae scripturae = Du Pin I 603-10. Über den bedeutenden Kardinal vgl. die beiden Monographien von P.Tschackert, Peter von Ailly, 1877, und L.Salembier, Le Cardinal Pierre d'Ailly, Lille 1931.-Später hat auch Luther diese Deutung erwogen (erste Ps-Vorlesung), vgl.Pia, aaO, S.208.

222) Die Rückbeziehung auf den "wankenden Petrus" als Prototyp des "irrenden" und daher absetzbaren Papstes auf Grund von Mt 26par; Gal 2,11-14; Mt 16,22f ist ein topos der konziliaristischen Literatur.

223) Anselm, Cur Deus Homo 2,19 = FlorPatr 18, ed.F.S.Schmitt, 1929, S.64: Wie man unter der Gnade zu leben hat, "nos ubique sacra scriptura docet quae super solidam veritatem, quam Deo adiuvante aliquatenus perspeximus, velut super firmum fundamentum fundata est. Boso: Vere, quidquid super fundamentum hoc aedificatur, super firmam petram fundatur."

224) Petrus Lombardus, Eph-Komm.z.St. = MSL 192,186.

225) Siehe oben S.241 Anm.182.

226) Sergius III., Ep.4 (a.905) = MSL 131,975: "...sanctam et universalem ecclesiam fundatam esse supra petram et super fundamentum prophetarum et apostolorum et compactam in ipso angulari et firmissimo lapide Christo Jesu, ...sicut ipsa petrea et apostolica fundatio..., ita omnis ecclesiastica superaedificatio sit rata et stabilis, et ab omni humana praesumptione inviolabilis".

227) Hadrian IV., Ep.138 (a.1157) = MSL 188, 1519: "Et alibi: Tu es Petrus etc (Mt 16,18). Petra vero, supra quam legitur esse fundata, nullas scissuras recipit, nullas patitur sectiones... Ipsi (scil.Petro) quoque et propria firmitas et fidei alienae confirmatio data est: Lk 22,32". Der glei-

che Akzent, mit besonderer Beziehung auf v.18c bei Raban, Weish-Komm.z.11 = MSL 109,691f: "Quae et dominica auctoritate super petram solidissimam fundata est, nullo modo veretur ruinam: quia portae inferi non praevalebunt adversus eam, sed fixa et inconcussa per omnia manet saecula".

228) Rupert von Deutz, De vita vere apostolica 1,1 = MSL 170, 613.

229) Anselm von Havelberg, Dialogi 3,5 = MSL 188, 1214: "...illa supra petram fundata et solidata semper mansit inconcussa. Unde et dominus sciens alias ecclesias haeretica impulsione nimium vexandas et Romanam ecclesiam, quam ipse supra petram fundaverat, numquam in fide debilitandam, dixit Petro: Lk 22,32".

230) Firmilian (b.Cyprian, Ep.75) = CSEL 3,2, ed.Hartl, S.824.

231) Fulgentius von Ruspe, De remiss.peccat.1,19 = MSL 65,542: "In sola ecclesia catholica datur et accipitur remissio peccatorum..., quam super petram fundavit, cui claves regni coelorum dedit, cui etiam potestatem ligandi solvendique concessit, sicut b.Petro veritas ipsa veraciter repromittit dicens: Tu es Petrus etc." (Ludwig, aaO, S.83); Cassiodor, Ps-Komm.z.21,20 = MSL 70,161: Das ungeteilte Gewand Christi ist die Kirche. "Ipsa est contexta desuper, quam nemo dividit, nemo disrumpit, sed perpetua stabilitate firmissima in unitatis suae robore perseverat, de qua ipsa veritas dicit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18)"; vgl. auch z.Ps 92,2 = MSL 70, 662: "Firmavit orbem terrae, id est ecclesiam, quando in evangelio dixit: Tu es Petrus etc (Mt 16,18)".

232) Vgl.F.Blaß' Textausgabe des NT: Euangelium secundum Mt, cum variae lectionis delectu, 1901, S.57.

233) Euseb, Praep.evang.I 3,11 = GCS Euseb 8, ed.Mras, S.13; Ps-Komm.z.17,15f; 59,11; 67,34ff; Jes-Komm.z.28,16; 33,20; 49,16 u.ö.; Laus Constant.17,8. Vgl.Blaß,aaO,im Apparat; A.Resch, Außercanonische Paralleltexte (TU 10,1), S.188.

234) Euseb, Demonstr.evang.III 5 = GCS Euseb 6, ed.Heikel, S.127; hier freilich mit Akk.: "ἐπὶ ταύτην τὴν πέτραν."

235) Siehe oben S.186 Anm.4. Im Lateinischen setzte sich die offenbar von hier stammende Akkusativform (super hanc petram) vollkommen durch.

236) Agobard von Lyon, Ep.exhortatoria ad Nitridium episc.Narbon. = MSL 104,112: "Unde et tu, pater beatissime, qui columna nunc in omnibus et firmamentum domus Dei crederis, sta super petram ecclesiasticae observationis immobilis, intrepidus, inconcussus, floccipendens adversariae tempestatis ventos, imbres ac flumina; quae fundamento quidem domus Dei illidi possunt, ipsam vero subruere non possunt; quia nec portae inferi adversus eam praevalere queunt".

III. Kapitel D.

1) J.Jeremias, Jesus als Weltvollender, 1930, S.62; vgl.Golgotha, 1926, S.73.

2) O.Betz, Felsenmann und Felsengemeinde = ZNW 48, 1957, S.49-77. Siehe auch oben S.135, III.Kap.A,Anm.82.

3) Siehe unten S.262.

4) W.Bousset, Kyrios Christos, 1913, S.37, betrachtet das Bild zusammen mit anderen Stellen wie Apk 1,18; Eph 4,9; Mt 27,51; IgnMagn 9,3 als Reflex des auf einen vorchristlichen Mythos zurückgehenden Hadesfahrtmythos: "Zur ecclesia triumphans gehört auch die Gemeinde der entschlafenen Gerechten. Die Pforten des Hades sind gesprengt und verwehren den Durchgang zur Freiheit nicht mehr". Vgl. auch A.Dell = ZNW 15, 1914,S. 27ff, bes.31f; anders P.Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, [2]1924, 239ff. Gegen die religionsgeschichtliche Ableitung: E.Klostermann, Mt-Ev (HNT 1), 1927,140; R.Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, [3]1958, S. 148 Anm.2.

5) J.Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, [4]1956, S.75 Anm.1; 148 u.ö.

6) Dazu vgl. H.Lietzmann - W.G.Kümmel, Korintherbriefe (HNT 9), [4]1949, S.16f.

7) Bill.I 736: "Daß die Pforten keine Gewalt über die Gemeinde Jesu haben werden Mt 16,18, sagt, daß diese von ewiger Dauer sein wird".

8) J.Schmid, Mt-Komm. (Regensburger NT 1), [4]1959, S.250. Die Kirche wird in dieser Weltzeit nicht der Macht des Todes erliegen, dh sie wird ewig dauern. "Für sie ist der Fels da, der ihr Sicherheit verbürgt".

9) In anderer Weise sieht W.Staerk in einer Besprechung von J. Jeremias, Golgotha (= ThLZ 52, 1927,131) kosmische Dimensionen hinter unserm Bild. Er möchte den Gegensatz Himmel - Hölle für die Symbolsprache von V.18 als konstitutiv betrachten und von rabbinischen Kosmosspekulationen ableiten, deren Urzeitaussage hier auf die Endzeit umgemünzt erscheint; Ex.rabb. 15,8:"Gott suchte die Welten zu gründen, aber die Gottlosen ließen es nicht zu. Dies Urzeitmotiv ist nach dem Formgesetz der Entsprechung zum Endzeitmotiv geworden".

10) J.Jeremias, ThW 1,149; vgl.auch schon: Jesus als Weltvollender, 1930, S.63.

11) O.Cullmann, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten = ThZ 12, 1956, S.134. Der Gedanke vom Aufbegehren und schließlichen Vernichtetwerden des Todes auch in Apk 20,14; 21,4 (Jes 25,8).

12) Parallelen: Jes 38,10; Hiob 17,16; SapSal 16,13; PsSal 16,2f; 3Makk 15,51; OdSal 42,17; auch Ilias 9,312; 23,71 u.ö. Vgl.die Kommentare von Klostermann (HNT 1), 1927, S. 140, unter Hinweis auf den im artikellosen Gebrauch liegenden Semitismus (Blaß-Debrunner § 259; cf. Zahn, Mt-Komm., S.542 Anm.69); J.Schmid (Regensburger NT), ^{4}1959, S.249; A.Schlatter, Der Evangelist Mt, S.509; B.T.D.Smith, The Gospel According to St.Mt (Cambridge Bible), 1933, S.97. Ferner J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.70; R.Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, ^{3}1958, S.148 Anm.2; M.Saller, Artikel "Hadespforten" (LThK^{2} 4,1305).

13) Th.Zahn, Mt-Komm.z.St.,S.542: Im Gegensatz zum Haus, das Jesus bauen wird, sei auch das Reich des Todes als Bauwerk (Burg, befestigte Stadt) vorgestellt. Auch M.-J. Lagrange, Mt-Komm.z.St.,S.325, spricht vom Kampf eines "Hauses" gegen das Kirchenhaus. Dem Text selbst kann eine solche klare Auskunft freilich nicht entnommen werden.

14) Vgl.Jona 2,7; auch der Diatessarontext Tatians dürfte von "Riegeln" statt "Toren" gesprochen haben: J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.68 Anm.6 im Anschluß an Euringer.

15) J.Schmid, Mt-Komm.z.St. (Regensburger NT 1), ^{4}1959, S.249; M.Saller (LThK^{2} 4, 1305).

16) Dies gilt z.B. von C.Allens Deutung, Mt-Komm.z.St. (ICC 1) ^{3}1912, S.176, der mit der Vorstellung vom Hades als der "Metropole" der Mächte des Bösen arbeitet. "Die organisierten Mächte des Bösen werden nicht gegen die organisierte Gesellschaft der Kirche ankommen".

17) J.Schmid,aaO, weist im Anschluß an W.Bieder darauf hin, daß schon im Spätjudentum Satan nicht als Herr der Unterwelt, sondern der Dämonen der Oberwelt gilt. - Zur Sache auch J. Jeremias, ThW 1,147; Bill.I 736.

18) J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.70f; ThW 1,149.

19) Siehe unten S.265f.

20) A.Schlatter, Der Evangelist Mt, [4]1957, S.509f. Auch R.Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, [3]1958, S.148, scheint diese Erklärung für erwägenswert zu halten.

21) J. Schmid, Mt-Komm.z.St. (Regensburger NT 1), [4]1959, S.149, unter Hinweis auf Jes 5,14; Spr 1,12; 27,20; 30,15f. Vgl.auch G.Dalman, Orte und Wege Jesu, [3]1924, S.274. - Auch J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.71, kommt bei der Untersuchung des Verbums zu dem Ergebnis, daß ihm ein aktiver Sinn eigne. Nach ihm wird freilich durch diese Nuance im Verb"der lokale Begriff Totenwelt personifiziert;... die Vorstellung ist also die, daß die Scharen der Sch^eōl vergeblich gegen den Petrusfelsen anstürmen".

22) Zu den einschlägigen Stellen der Qumran-Literatur vgl. O.Betz in dem genannten Artikel: Felsenmann und Felsengemeinde = ZNW 48, 1957, S.56. 70f.

23) A.S.Kapelrud, The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise = JAOS 70, 1950, 151-56. Der Verfasser verfolgt die Entwicklung von den sumerischen Zeugnissen aus; auch die at.Cherubim gehören nach ihm in den gleichen Zusammenhang der Wächtergottheiten, wie ihre Darstellung an der Tempeltür zeige.

24) R.Eppel, L'interprétation de Mt 16,18b (Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges...M.Goguel, 1950), S.71-73.

25) A.v.Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Mt 16,17f) = SAB 1918, Bd.1, S.637-54.

26) Es war vor allem die Arbeit S.Euringers (s.u.Anm.29), die den Wert der Harnackschen These an dieser Stelle stark in Frage stellte; vgl. aber R.Otto, Reich Gottes und Menschensohn, [2]1940, S.43 Anm.1; H.Windisch = ZNW 27, 1928, S.186f.

27) J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.68-77. Vgl. auf der gleichen Linie neuestens den reich dokumentierten wertvollen Beitrag von J.Ringger, Das Felsenwort.Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte (Begegnung der Christen, hg.v.M.Roesle und O.Cullmann, 1959), S.271-346. In Bezug auf die Beziehung des Pronomens entscheidet sich Ringger allerdings für ekklesia (S.320 Anm.72).

28) Zustimmend äußerten sich zu Jeremias etwa A.Juncker = NKZ 40, 1929, S.180ff; J.Haller, Papsttum I[2], S.474; Jeremias selbst hat später (Jesus als Weltvollender, 1930, S.63) im Anschluß an die Besprechung von W.Staerk (s.o.Anm.9) zugegeben, daß die Verheißung von Mt 16,18c sachlich dem vom Felsen getragenen Tempel gelte; formal hält er jedoch an der Beziehung auf die petra fest. - Eine eigenartige Sonderdeutung vertrat F.Kattenbusch (s.o. III.Kap.A,Anm.91): Die Hadestore spielten auf Jesu Tod an; das Wort sei ursprünglich als Trostwort an den Jünger im Blick auf die ihn schwer treffende Passion des Meisters gesprochen. Schon Chrysostomus spielte mit einem ähnlichen Gedanken: Jesus habe gemeint: wenn sie (die Hadespforten) nichts wider die Kirche vermögen, dann noch viel weniger gegen mich; Petrus solle sich nicht beunruhigen, wenn er davon höre, daß der Meister verraten und gekreuzigt werde (Mt-Komm.z.St. = MSG 58,534).

29) S.Euringer, Der locus classicus des Primats (Mt 16,18) und der Diatessarontext des hl.Ephräm (Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums, Festgabe für A.Ehrhard, 1922), S.141-79. Dazu vor allem J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.74-76, wo auch der volle Wortlaut der entscheidenden Ephrämstelle mitgeteilt wird.

30) J.Jeremias, Golgotha, 1926, S.74.

31) Macarius Magnes, Apocritica III 19.

32) Macarius Magnes, Apocritica III 22. A.Harnack, Porphyrius 'Gegen die Christen', 1916, nr.26.

33) Die Stellen bei Harnack, Der Spruch über Petrus, S.642 (s.o. Anm.25).

34) Origenes, Mt-Komm.z.St. = GCS Origenes 10, ed.Klostermann, S.89. Harnack, Der Spruch über Petrus, S.642 (s.o.Anm.25).

35) Harnack, Der Spruch über Petrus, S.642 Anm.1 (s.o. Anm.25).

36) Das Origeneszitat lautet: "Sollten wir etwa wagen zu sagen, daß den Petrus für sich allein zwar die Höllenpforten nicht überwinden werden, die übrigen Apostel und Vollkommenen aber wohl? Gilt nicht für alle und jeden einzelnen von ihnen jenes Wort: 'Die Hadespforten werden sie nicht überwältigen'? Und: 'Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen'? Was heißt hier autês? Wohl tês pétras, auf welchen Christus die Kirche baut, oder tês ekklesias - die Wendung ist nämlich zweideutig -, oder eines wie das andere, tês pétras und tês ekklesías? ich glaube, daß dies letztere

richtig ist. Denn die Hadespforten werden weder über den Felsen, auf den Christus die Kirche baut, noch über die Kirche die Oberhand behalten, wie ja nach Prov. 30, 19 auch keine Spur der Schlange auf dem "Felsen" gefunden wird. Wenn aber jemanden die Hadespforten überwinden, dann ist er weder eine petra, auf die Christus die Kirche baut, noch die von Christus auf den Felsen gebaute Kirche. Denn die petra ist ungangbar für die Schlange und stärker als die gegen sie ankämpfenden Hadespforten, so daß wegen ihrer Stärke die Hadespforten sie nicht überwinden. Die Kirche aber als Bau Christi, der sein Haus weise auf den Felsen baut, ist unangreifbar für die Hadespforten". (aaO, oben Anm.34).

37) Ibid.

38) Epiphanius, Haer. 80, 11: ".. die heilige Stadt Gottes, und Glaube, und Feste der Wahrheit (vgl. 1Tim. 3,15!), und fester Felsen, gegen den die Hadespforten nichts ausrichten"; ibid. 56, 3: ".. denn gegen den Glauben der Wahrheit wird er nichts vermögen, da er auf den Felsen gebaut ist und die Pforten ihn (sc. den Felsen) nicht überwältigen werden, wie ihm der heilige Gott Logos verheißen hat".

39) Epiphanius, Haer. 30, 24.

40) Vgl. S. Euringer, aaO (oben Anm. 29); J. Jeremias, Golgotha, 1926, S. 75. Im Zusammenhang des gleichen Textes ein zweites Mal: (14) "Du bist ein Felsen, jener Felsen, den er aufrichtete, damit der Satan sich an ihm stoßen sollte". Vgl. auch Comm. in Is. 54, 17, Hymni et sermones II, ed. Lang: "vectes inferni non praevalebunt adversus te".

41) J. Jeremias, Golgotha, 1926, S. 75 A. 1 (im Anschluß an Euringer, aaO, S. 169.171).

42) Ambrosius, Lk-Komm. VII, 5 = MSL 15, 1700.

43) Ambrosius, De bono mortis XII, 56 = MSL 14, 566. "Denique donatur Petro ne forte portae inferi praevalent ei".

44) Die Stelle findet sich im Jes-Komm. z. 26,2 = MSL 24, 303 im Zusammenhang einer Konfrontation der "Todespforten" und der "Pforten der Gerechtigkeit": "Et quomodo portas mortis reor esse peccata de quibus ad Petrum dicitur: portae inferni non praevalebunt adversum te, sic portas iustitiae omnia opera virtutum quas qui fuerit ingressus, unam inveniet portam de qua dicitur: Haec porta Domini .. (Ps 117, 19)".

45) Johannes Cassian, De incarn. 3, 14 = CSEL 17,279: ".. portae inferi non praevalebunt adversum te".

46) Raban, Expos. s. Jeremiam (Thren 2, 51) = MSL 111, 12o5, wo die Hieronymusstelle wörtlich zitiert ist.

47) Bruno von Segni, Mt-Komm.z.St. = MSL 165,214: "Et isti quidem contra hanc petram et adversus ecclesiam quae super eam aedificata est, praevalere non potuerunt".

48) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 12o, 561. Auch in der Catena aurea z.St. = Thomas, Opp. 16, 295b.

49) Paschasius, ibid., mit dem Aufruf am Ende: "Ideo dum hic vivitur elaborandum est, ne praevaleat aliqua nobis porta inferi, quia si praevaluerit, non in ecclesia neque pars ecclesiae sumus".

5o) Beda, Hom. 16 = MSL 94,222 etwa betont:"Wer seinen Glauben, durch Tat oder Verleugnung verführt, preisgibt, der hat das Haus seines Bekenntnisses sicher nicht unter Mithilfe des Herrn (domino cooperante) auf den Felsen gebaut". Weiteres siehe unten S.275.

51) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 12o, 562: "Ideo fortassis 'non praevalebunt' de futuro dixit et non de praesenti quia rari sunt in quibus post perceptam gratiam aliqua eorum non praevaleat porta peccati. Etiam, ut id fatear, nec ipse Petrus fuit, quamvis jam magis ex praedestinatione Dei beatus esse dicatur, contra quem (!) non praevaluerit dum negavit .. Idcirco tandem aliquando vere conversus per gratiam spiritus sancti deinde contra ipsum nihil iam ultra praevaluit, dum victor in fine claruit".

52) Gottfried von Admont, Hom. 24 in cath. S. Petri = MSL 174, 736f.

53) Robertus Pullus, Sent. 5, 39 = MSL 186,861 (siehe unten Anm. 78).

54) Paulus Diaconus, Hom. 1o in sanctis (in cath. S. Petri) = MSL 95,1463: ".. nec inferni (ut dictum est) porta adversus eum praevaluit qui sibi portae aeternalis ingressum regem gloriae confessus aperuit."

55) Radulph ardens, Hom. 23 = MSL 155, 1391.

56) Diese Linie der Entwicklung erscheint im Mt-Kommentar M.-J. Lagranges, S. 327, umgekehrt: weil Origenes und Ephräm das Pronomen autes auf Petrus und seinen Tod bezogen, so argumentiert er, mußten sie, da ja Petrus selbst gestorben und dieser Umstand bei Porphyrius höhnisch ausgenutzt worden war, notgedrungen die petra in v. 18b auf Petri Glauben deuten! Angesichts der von uns aufgewiesenen Entfaltung des petra=fides aus dem petra =Petrus erscheint diese komplizierte Vermutung als höchst unwahrscheinlich.

57) Ambrosius, De incarn. V, 34 = MSL 16,826 (Langen I 44). Ambrosius fügt hinzu: "Sed confessio vicit infernum". Zu dieser aktiven Wendung des Bildes siehe unten S. 283 f.

58) In Sam. Proph. alleg. expos. z. Sam. 23,26 = MSL 91, 673. s.u. S. 283 Anm. 104.

59) Concilium Toletanum c.14 = Mansi 11,1090 (Langen II, 20). - Auch sonst scheint diese Auslegung zuweilen die Orthodoxie zu unterstreichen, wobei das Bekenntnis Petri die Norm bildet: "Er verhieß, daß die Pforten der Hölle das Bekenntnis des Petrus nicht überwältigen würden" (Gelasius b. Pseudo-Isidor, Langen II 23).

60) Paschasius, Mt-Komm.z.St. = MSL 120,561: "Quia seu dicas contra hanc fidem eas non praevalere, seu dicas contra ecclesiam quae hac fide supra Christum fundata est et firmatur, unum est, eo quod nec fundamentum dissolvitur nec fides talis tantaque infirmatur, nec ecclesia inter innumeras aurarum tempestates .. subvertitur".

61) Epist. Tarasii episc. ad Hadrianum papam (in den Akten des 7. ökumenischen Konzils) = Anastasius biblioth., MSL 129,499: "Ecclesia: immobilis enim est et inexpugnabilis; adversus cuius fidem portae inferi et infidelitatis praevalere non potuerunt sicut ex dominica voce audivimus".

62) Richard v. St. Viktor, De Emmanuele 2,7 = MSL 196,642: "Quod modo hic (Jes 7,7) promittitur de Juda, hoc est quod alias aliis verbis promittitur de ecclesia: et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Sicut in evellenda Dei cultura nemo praevalere potest adversus Judam, sic in evertenda fide catholica nemo praevalere potest adversus ecclesiam." Deutlich auch: De superexc. baptismo Christi = MSL 196,1015: "Vera est sententia veritatis quam protulit de fidei soliditate quia portae inferi non praevalebunt adversus eam."

63) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm. z. 77,68 = MSL 194, 479: "An non leonis habet fortitudinem Petrus in Christo a Deo confortatus, ut portae inferi non praevaleant ei"? In die gleiche Richtung scheinen zwei weitere Stellen zu weisen: z. Ps 9,15 = MSL 193,775: "Unde non est bracchium eius contritum sed per veram poenitentiam ita confirmatum ut eidem bracchio portae inferi non praevalebunt"; Epist. 21 = MSL 193,577: ".. in fide illa quam confessus est Petrus cui portae inferi non praevalebunt." Im letzteren Falle ist schwer zu entscheiden, ob sich der Dativ "cui" auf "fides" oder auf "Petrus" bezieht.

64) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm. z. 26,6 = MSL 193,1193: "Nunc exaltavit caput meum super inimicos meos qui sunt portae inferi de quibus promittitur firmissimae fidei quia portae inferi non praevalebunt adversus eam. Neque enim daemones neque maligni homines neque vitiosi motus carnalium cupiditatum, qui omnes inimici et portae inferi possunt intelligi, super hanc petram fundatam ecclesiam vel mentem cuiusque fidelis poterunt movere". Die Deutung adversus eam = fidem auch in ep. 17 (Widmung des Kommentars zu Ps 131 an Alexander III.) = MSL 193, 566: (Petrus) ".. pro cuius fide ne deficeret Christus orans obtinuit eumque ad fratres suos confortandos ita confortavit in fide ut portae inferi non praevalent adversus eam..".

65) Vgl. Catena aurea z. Mt 16, 18 ("non praevalebunt"): Thomas, Opp. 19,295b: "Glossa interlinearis: id est, non separabunt eam a caritate mea et fide". So auch Johannes von La Rochelle, Mt-Komm.z.St. = Paris, nat. lat. 625, f. 125v.b.: "Non praevalebunt adversus eam, id est, non poterunt separare ab amore bonitatis sive a charitate (Röm 8: quis separabit etc); non praevalebunt: quia fortis ut mors dilectio (Cant.ultim.)"; Petrus Comestor, Mt-Komm.z.St. = Paris, nat. lat. 14434 f. 14rb: "Non praevalebunt adversus eam: non separabunt eam a fide et caritate mea".

66) Die ersten systematischen Traktate De ecclesia erscheinen um die Wende vom 13. zum 14. Jh, als Spiritualismus und Mystik die Einheit des Kirchenbegriffs zu unterhöhlen drohten. Zu diesem Umschwung vgl. die Arbeiten von J. Leclercq, insbesondere: Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle, Paris, 1922. F. Merzbacher, Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spät-MA = ZSavRG, Kan. Abt. 39,7o, 1953, S.274 - 361.

67) Vgl. hier etwa das Vorwort zur Kanonsammlung des Kardinals Deusdedit = MSL 15o,1567: "Haec (sc. sancta Romana ecclesia) etsi interdum adversis mundi flatibus opprimitur meritis tamen principum apostolorum qui in

ea et vivunt et praesident non obruitur. Quoniam, etsi aliquando ad probationem portae inferi adversus eam valent, tamen Jesu Domino orante pro fide Petri ne deficiat, nullatenus praevalent"; ebenfalls den Brief Humberts (im Namen Leos IX.) an Michael Caerularius (1053 = Will, Acta et scripta, S. 68 (= MSL 143,748): "Portae inferi non praevalebunt adversus eam: cuius promissionis effectum se precibus impetrasse a patre idem filius protestatur dicendo ad Petrum: Lk 22, 32" (der Zusammenhang zeigt, daß Petrus hier mit der römischen Kirche und seinen Nachfolgern identifiziert ist). Die Verbindung mit Lk 22 auch ohne Hinweis auf Rom: Petrus von Scala, Mt-Komm. z. St. = Paris, nat. lat. 15596 f. 194[va]: "Non praevalebunt adversus eam, scil. quod de ecclesia non deficiat vera fides, Lk 22: Ego pro te rogavi..".

68) Thomas von Aquin, Mt-Komm. z. St. = Opp. 19, 474: Thomas identifiziert zunächst die "Höllenpforten" als die Häretiker, aber auch Tyrannen, Dämonen, Sünden. Er fährt fort: "Et quamvis aliae ecclesiae vituperari possint per haereticos, Ecclesia tamen Romana non fuit haereticis depravata quia supra petram erat fundata. Unde in Constantinopoli fuerunt haeretici, et labor apostolorum amissus erat. Sola Petri Ecclesia inviolata permanserit. Unde Lk 22,32. Et hoc non solum refertur ad Ecclesiam Petri sed ad Fidem Petri et ad totam occidentalem ecclesiam. Unde credo quod occidentales maiorem reverentiam debent Petro quam aliis apostolis". Hier wie auch anderwärts im MA steht als "Väterbasis" der pseudo-cyrillische Liber thesaurorum im Hintergrund, den Thomas in der Catena aurea z.St. ausführlich zitiert und zur Begründung seiner Papstdoktrin im Opusculum contra errores Graecorum und in der Summa theologica heranzieht (Mirbt, [4]1924, S. 199f). Vgl. dazu das Ps. Cyrill-zitat bei Petrus Johannes Olivi, unten Anm. 82.

69) Beda, Hom. 16 = MSL 94,222.

70) Vgl. Glossa ordinaria z.St. = MSL 114,142: "Qui enim in intimo cordis amore fidem Christi percipit, quidquid ingruit extra facile vincit". Ähnlich auch Christian von Stablo, Mt-Komm. z. St. = MSL 106,1396; Anselm von Lâon, Mt-Komm. z. St. = MSL 162,1396.

71) Nikolaus von Lyra, Postille z. Mt 16,18: "Ex quo patet quod ecclesia non consistit in hominibus Romanae potestatis vel dignitatis ecclesiasticae vel saecularis, quia multi principes et summi pontifices et alii inferiores inventi sunt apostasse a fide; propter quod ecclesia consistit in illis personis in quibus est notitia et vera confessio fidei et veritatis".

72) Vgl. etwa die Bemerkung des Paulus von Nisibis in der Übersetzung des Junilius, Instituta regularia divinae legis = MSL 68, 39, der unter den "Weissagungen des Neuen Bundes" u.a. anführt: "Patientia fidelium inter adversa, ut cum dicitur de ecclesia: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam".

73) Harnack, Der Spruch über Petrus (siehe oben Anm. 25), S. 642 A.1. Harnack nennt Mt 7, 24f als die Stelle, "die neben 1Cor 1o, 4 ... sehr stark und immer wieder in die Auslegung unserer Stelle hineingespielt und zu schweren Trübungen Anlaß gegeben hat".

74) Hieronymus, Mt-Komm. z. St. = MSL 26, 122: "Nemo itaque putet de morte dici quod apostoli conditioni mortis subjecti non fuerint quorum martyria videat coruscare" (im MA oft zitiert). Harnack, aaO, S. 643, sieht in dieser Stelle gerade eine Bestätigung seiner These: Der Versuch, die Deutung von Mt 16, 18c auf den Tod Petri durch diese rationalistische Erklärung ad absurdum zu führen, beweise, daß Hieronymus um das adversus eam = petram als die "Normaldeutung" seiner Zeit gewußt habe.

75) Vgl. etwa Leo d. Gr., Serm. 62, 2 = MSL 54, 351: "Christianae igitur fidei fortitudo quae portas mortis super inexpugnabilem petram aedificata non metuit .."; 51,1: "(Petrus) .. sacram inviolabilis petrae acciperet firmitatem super quam fundata ecclesia portis inferi et mortis legibus praevaleret". - M.-J. Lagrange macht in seinem Mt-Komm. z. St., S. 326, geltend, daß die Väter in Mt-Kommentaren stets die Hadespforten als Metapher der "bösen Satansmacht" verstünden; eine Deutung auf den "Tod" allein gebe es höchstens außerhalb der eigentlichen Exegese von Mt 16, 18. "Tod und Hölle" im Begriff des Hades gehörten für sie zusammen. Das bei L. Prestige, Hades in the Greek Fathers = JThSt 24, 1923, S. 476-85, zusammengetragene lexikographische Material erweckt freilich Zweifel an dieser Behauptung.

76) Beda, Lk-Komm. z. 6, 48 = MSL 92, 412f.

77) Laurentius von Novae (Übersetzung einer Chrysostomus-Predigt; vgl. Wilmart = RBén 1926, 157 n.2), De muliere Chananaea = MSL 66, 117: "Petra est immobilis. O homo quid flatus vereris? Super hanc, inquit, petram aedificabo etc. Quandoquidem extranea, quandoquidem intestina sunt bella, sed nullus potest stabilitatem quassare structurae".

78) Robert Pullus, Sentent. 5, 39 = MSL 186, 861: "Quippe super firmam petram fundatus nec afflatu ventorum nec ab incursu fluminum dejicietur, impellitur quidem persaepe ..., ut titubet, sed numquam movetur et corruat, quoniam portae inferi non praevalebunt adversus eam (sic!)".

79) Vgl. Christian von Stablo, Mt-Komm. z. 7, 24f = MSL 1o6, 1324. Am Schluß hier der Hinweis auf Röm 8, 35ff: "Weil das Haus des Paulus auf den Felsen, dh auf Christus, gegründet war, sagt er (sc. Paulus) am Ende nach so vielen Qualen: Wer kann uns scheiden..".

8o) Zuweilen sind hier (mit Ambrosius) die Sünden dieses Katalogs auf "Todsünden" spezialisiert; vgl. das Zitat aus Olivi, unten Anm. 82.

81) Raban, Mt-Komm. z. St. = MSL 1o7,991. Wegen der immer wieder verwendeten Einzelelemente sei der ganze Text hier zitiert: "Ego portas inferni vitia reor atque peccata, vel certe haereticorum doctrinas per quas illecti homines ducuntur ad tartarum. Nemo itaque putet de morte dici quod apostoli conditioni mortis subjecti non fuerint, quorum martyria videat coruscare (Hieronymus). Portae quoque inferi et tormenta et blandimenta sunt persecutorum quae infirmos quosque deterrendo et emolliendo a stabilitate fidei introitum eis aeternae mortis aperiunt. Sed et prava infidelium opera ineptaque colloquia portae utique sunt inferi inquantum suis vel auctoribus vel sequacibus iter perditionis ostendunt. Nam et fides sine operibus mortua est in semetipsa et corrumpunt mores bonos colloquia prava. Multae itaque sunt portae inferi, sed harum nulla ecclesiae quae super petram fundata est, praevalet; quia qui fidem Christi intimo cordis amore perceperit, omne quidquid exterius periculi tentantis ingruerit, facillime contemnit. At quicumque credentium fidem vel opere vel negatione depravatus profidit, non hic super petram Domino cooperante domum suae professionis aedificasse, sed iuxta alterius loci parabolam, super arenam sine fundamento posuisse credendus est. Hoc est: non simplici ac vera intentione Christum sequi sed terrenam quamlibet fragilemque ob causam habitum praetendisse Christiani". - Die Liste der Glossa ordinaria nennt: "Portae inferi sunt peccata, minae, blandimenta, haereses quibus infirmi ruunt in mortem" (MSL 114, 142).

82) Als Beispiel einer solchen Kompilation sei der Kommentar Petrus Johannes Olivis z. St. angeführt = Paris, nat. lat. 15588, f. 91vb: "Et portae inferi non praevalebunt adversus eam, id est: nullum realiter filium ecclesiae in te fundatae poterunt ad se trahere; quasi

diceret: omnes veri filii salvabuntur ita quod non intrabunt portas inferi; vel per portas inferi possunt intelligi daemones aut quicumque principes malitiae vel erroris, ut fuerunt haeresiarchae, quia per istos intrant caeteri ad collegium malorum, sicut per portas (marg.: intrat homo civitatem); vel secundum Hieronymum per portas possunt intelligi vitia et potissime principalia seu capitalia; vel secundum Rabanum portae sunt tormenta et blandimenta persecutorum et prava infidelium opera et colloquia quia iter perditionis ostendunt. Est ergo sensus quod nulla damnatio vel temptatio sibi praevalebit. Secundum autem Origenem potest hoc referri ad Petrum tum ad ecclesiam quia contra ventum (?) portae spirituales inferorum. Dicit autem Cyrillus quod sicut Christus promisit, ita Ecclesia Petri ab omni seductione immaculata manet super omnes praepositos et episcopos, et primates ecclesiarum in suis pontificibus in plenissima fide et auctoritate Petri, et cum aliae ecclesiae quorundam errore sint verecundatae, ista semper manet stabilita omnia ostinans ora haereticorum".

83) M. Saller, Artikel "Hadespforten", LThK[2] 4, S. 1305.

84) Origenes, Mt-Komm. z. St. = GCS Origenes 10, ed. Klostermann, S. 91.

85) Ibid.

86) Chrysostomus, Hom. in Inscr. Act. II = MSG 51, 77ff. Chrysostomus münzt in dieser Kirchweihpredigt das Bild für die Situation in Antiochia aus. Christi Macht hat die antiochenische Kirche immer wieder gehalten trotz aller Bedrohung. Zwei Worte sprach er zu ihr, und diese dienten der Stadt als fester Wall: Mt 16, 18b und c. Christus hat die Gefahren nicht einfach ferngehalten; um der Prüfung willen läßt er sie anstürmen, aber er befreit die Kirche daraus.

87) Vgl. Petrus von Scala, Mt-Komm. z. St. = Paris, nat.lat. 15596, f. 194[va]: "Et portae, id est peccata in me, blandimenta, haereses, secundum Jeronimum et Bedam, et dicuntur portae inferi quia ad infernum ducunt".

88) Hugo von St. Cher, Postille in Mt z. St. = ed. 1530, f. 52[vb]: "Dominus infernum fecit, et murum ex mandatis et laboribus et sumptibus et aliis difficultatibus ad peccandum; sed peccator facit portam".

89) Thomas Cist. und Johannes Algrinus, Hhld-Komm. = MSL 206, 756: "Portae quibus ingredimur ad mundum sunt corrupta sensualitas et caeca cupiditas, unde: appropinquaverunt usque ad portas mortis. Portae inferi sunt caeca desperatio et dura obstinatio, unde: portae inferi non praevalebunt adversus eam." - Für Petrus Comestor, Mt-Komm., Paris nat. lat. 14435 f. 62[b], ist die gesamte Liste der Allegorien zusammengefaßt in dem allgemeinen Satz, daß alles, was den Zugang zur Hölle öffnet, als "Hadespforten" zu gelten habe: "portae inferi, id est ea quae pandunt additum inferni, quae infimos faciunt ruere in infernum..".

90) Deutlich Gregor d. Gr., Moralia 19, 16 = MSL 76, 113: (Im Anschluß an Ps 9, 15) "Portae quippe mortis sunt actiones pravae quae ad interitum trahunt .. portas Sion actiones bonas accipimus per quas supernam patriam ingredimur". Oder Anselm von Lâon (Ps. Haymo), Ps-Komm. z. 9, 14f = MSL 116, 224: "Qui exaltas me de portis mortis, id est de malis operibus per quae intratur in infernum, ita ut ego sic exaltatus positus in portis filiae Sion..".

91) Origenes, Mt-Komm. z. St. = GCS Origenes 10, ed. Klostermann, S. 92f.

92) Ibid., im Anschluß an Ps 117, 20.

93) Vgl. Gregor d. Gr., Moralia 29, 13 = MSL 76, 490: "Portae enim mortis sunt potestates adversae quas descendens Dominus aperuit quia earum fortitudinem moriendo superavit".

94) Euseb, Theophanie 4, 11 = GCS Eusebius 3, 2, ed. Gressmann, S. 182: ".. daß die Pforten des Todes sie niemals besiegen würden. Die Erfüllung zeigte er besser als alle Worte (es darstellen können). Denn Myriaden Verfolgungen und viele Arten des Todes ergingen über seine Kirche, vermochten aber nichts wider sie. So erwies die Prophezeiung eben in Taten offenkundig ihre Wahrheit durch die Erfüllung". Vgl. auch Praep. evang. I 3, 11= GCS Eusebius 8, 1, ed. Mras, S. 12f: ".. aber sie (sc. die Kirche) weicht nicht den Toren des Todes wegen jenes einen Ausspruches, den er selbst getan hat: Auf den Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Hadespforten werden sie nicht überwältigen."

95) Chrysostomus, Hom. in Mt 10, Ecce mitto vos (= Paulus Diaconus, hom. 74, MSL 95, 1542). Dann Hom. antequam iret in exilium = MSG 54, 429; ähnlich Hom. 5, 2 adv. Judaeos = MSG 48, 885; Hom. in Inscr. Act. II = MSG 51, 77. - Vgl. Chrys. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit I, 1929,292.

96) Hervaeus von Bourg-Dieu, Jes-Komm. z. 7, 2 = MSL 181,95: ".. quia principes gentium atque Judaeorum temporibus apostolorum coeperunt mox impugnare ecclesiam. Et non potuerunt debellare eam, quia portae inferi non praevalebunt adversus eam."

97) Das Raban-Zitat siehe oben Anm. 81. - Ein gutes Beispiel liefert eine Petruspredigt von Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae = MSL 172,970: ".. ideo nomen tuum Petrus mutabo, super petram fidei tuae quoque ecclesiam meam fundabo, adversus quam infernales portae non praevalebunt, nec flumina persecutionum eam subvertere poterunt..".

98) Nikolaus von Lyra, Postilla z. Mt 16, 18.

99) Eribert von Reggio (= Ps. Gregor), In septem pss. poenit. z. Ps 101, 26 = MSL 79, 626: ".. sunt etiam portae inferi quaedam potestates huius mundi: Quid enim Nero, quid Diocletianus, quid denique iste qui hoc tempore ecclesiam persequitur, numquid non omnes portae inferi?" Eribert nimmt den Gedanken ein wenig später noch einmal auf: Die, welche ihren Gefolgsleuten den Hölleneingang gleichsam wie Türen öffnen, hören nicht auf, sie (sc. die Kirche) auf jede Weise zu berennen. Die Höllenpforten werden sie nicht überwältigen, aber dennoch versuchen sie es.

100) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm. z. 41, 5 = MSL 193, 1503: (Dicitur mihi quotidie: Ubi est Deus tuus?) "Ubi est qui facto de restibus flagello coepit ejicere vendentes et ementes de templo? Ubi est qui dixit Petro: 'Tu es Petrus etc.' (Mt 16, 18)? Nonne vides portas inferi, portas principum infernalium stare in altum subrectas, et quid valet quod contra easdem portas psallitis et dicitis: 'Tollite portas, principes, vestras et elevamini portas aeternales et introibit rex gloriae'?"

101) Gerhoh von Reichersberg, Ps-Komm. z. 14, 4 = MSL 193, 829: "Sic iuravit proximo suo (Petro) Christus, et non decepit eum, quia promissio eius impleta est ex magna parte, et impletur quotidie usque in finem saeculi cum tanta efficacia contra portas inferorum, triumphante sancta ecclesia, ut ipsius principibus inferi dicatur: Tollite portas, princepes, vestras. Vos principes inferni tollite portas vestras, tollite a facie principis apostolorum portas vestras, tollite Simoniam et Simoniacos, tollite alia perversa et perversos per quae patet introitus in infernum..". Wo man die Höllenpforten im Zusammenhang mit der Ps-Stelle auf die von den "principes huius mundi" drohenden äußeren Gefahren deutete,

legte sich für Mt 16, 18c die Beziehung auf die Gegenwart leicht nahe. Arnobius d. J. antwortet auf die Frage, was die Höllenpforten sind (Confl. c. Serapione = MSL 53, 263f): "Portas inferni illas dicimus quas principes huius mundi divitiis et passionibus, impietatibus et criminibus in introitum perpetuae mortis posuerunt".

1o2) Joachim von Fiore, Apk-Komm., ed. Venedig 1527, f. 142cd 143: ".. quod si aliqui sunt aut fuerunt in eo qui forte quod ore praedicant, opere non ostendunt, num perversitas illorum promissionem illam domini potuit immutare qua dicitur: Tu es Petrus etc. (Mt 16, 18)? Absit!"

1o3) Johannes von La Rochelle, Mt-Komm. z. St. = Paris, nat. lat. 625, f. 125vb: "Non praevalebunt adversus eam: id est, non poterunt separare ab amore bonitatis sive a charitate, Röm 8, 35f.. immo si quispiam praevaluerit contra eam, duo resistent ei, unde: ecclesiast. 3, binarius iste est amor dei et proximi. Non praevalebunt: immo potius ecclesia praevalebit, Jud. 5: Nova bella elegit dominus, et portas hostium ipse subvertit. Et 1Reg 18: Praevaluit David adversus Philisteum in funda et lapidibus de torrente etc."

1o4) Beda, In Sam. prophet. allegorica expositio = MSL 91, 673, z. 1Sam 23, 26: "Propter hoc rectissime fides Christi, super quam aedificata eius ecclesia, portis inferi praevalet; petra dividens appellatur quia et suos plerumque desperatos in praesenti mirifice defendit.."

1o5) Ps. Beda (Alkuin), Mt-Komm. z. St. = MSL 92, 79: "Portas inferi haereticam pravitatem nominat, sive vitia et peccata, unde mors ad animam venit".

1o6) Johannes Cassian, De incarn. Christi 3, 14 = CSEL 17,279. "Portae inferi fides est haereticorum, immo perfidia. Quantum enim a coelo inferna distant, tanto ab eo qui Christum Deum confessus fuerit is qui negat."

1o7) Bruno von Segni, Mt-Komm. z. St. = MSL 165, 213f: "Sed si vis et aliter intelligere portas inferi, cognosce prius portas coeli. Portae namque coeli apostoli sunt, episcopi et sacerdotes et alii quorum doctrina et exemplis coeli palatium fidelium animae ingrediuntur. Sunt igitur econtra portae inferi Judaei et haeretici omnesque seductores et fidei catholicae corruptores; per hos enim infidelium animae in infernum intrant..".

108) Raban, De universo 14, 2 = MSL 111, 385: "Portae doctores sancti intelliguntur, qui nobis aperiunt dogmatibus suis introitum regni coelestis. E contrario vero portae nomine haeretici et falsi doctores exprimuntur, per quas perditi in gehennam intrant (Mt 16,18)."

109) Garnerius (Ps.Raban), Allegoriae in s. script. = MSL 112,1031: "Per portas doctrinae haereticorum, ut in evangelio: et portae inferorum non praevalebunt ei, quod verae fidei confessioni doctrinae haereticae resistere non possunt". Bruno von Segni (s.o. Anm. 107) geht von Lk 12, 18 aus: Wer auf diesen Fels fällt, wird zerschellen; auf wen er jedoch fällt, den wird er zermalmen. Mit solcher Gewalt wird die petra geworfen, daß sie Mauern zertrümmert, Tore bedroht, und keine Macht noch Stärke ihr widerstehen kann.

110) Vgl. Gerhoh von Reichersberg, Lib. de aedif. Dei 22 = MSL 194,1252, der den Vers sogar auf eine bestimmte Art der Häresie anwendet: "Acephalorum verum conventicula non canonicis sed pseudocanonicis plena quaedam sunt portae inferi, quae non praevalebunt adversus istam gregis portam a Domino in petra fundatam, Petro commissam et usque adeo confirmatam, ut omnes portae inferi non praevaleant adversus eam". Die acephali im Häretikerkatalog Isidors: Etymol. 8, 5 = MSL 82, 564.

111) Eckbert von Schönau, Sermo 10 contra Catharos = MSL 195, 78, gegen den Vorwurf der Katharer, daß die gesamte römische Kirche verseucht und "Satanskirche" sei (vgl. A. Borst, Die Katharer, 1953, S. 214f): "Dominus Salvator, cum de aedificatione ecclesiae sanctae ad principem apostolorum loqueretur, ita inter caetera aiebat: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Portas autem inferi dicebat haereticos, qui ingressum inferi patefaciunt his qui sequuntur eos... Quod si ita praevaluissent adversus eam, ut omnes ordines ecclesiastici in ea per ipsos exinaniti iam essent, .. nimis certe praevaluissent adversus eam, et non bene impleta esset promissio Salvatoris quae evacuari non potest".

112) Ps. Beda (Alkuin), Mt-Komm. z. 7, 26 = MSL 92, 39: "Potest etiam per impetum fluminis extremi iudicii discrimen intelligi, quando utraque domu consummata omnis qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur".

113) Johannes von Turrecremata, Tract. notab., Basel 1480: "Firmiter itaque sperare debemus in Christo quia quemadmodum hactenus, sic et in futurum suae ecclesiae contra quaecumque finalia pericula providebit, de qua dixit Mt 16: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Non enim dixit: non agitabunt vel perturbabunt, sed non finaliter praevalebunt usque videlicet ad ipsius extinctionem seu finalem consummationem".

Schluß.

Anm.1) Der Einfluß des Origenes auf die Gedankenwelt des lateinischen MAs ist m.W. noch nicht eingehend untersucht worden. Zumindest für das Studium der ma. Exegese und ihrer Voraussetzungen dürfte ein solches Unternehmen sich als äußerst fruchtbar erweisen.

2) Obwohl diese Interpretation der Mk-Perikope noch immer nicht überall anerkannt ist, haben wir sie im Anschluß an die überzeugenden Ausführungen O.Cullmanns (Petrus, 1952, S.190ff; Christologie des NTs, [2]1958, S.122ff), dem hierin H.Lehmann gefolgt ist ("Du bist Petrus..." = EvTh 13, 1953, S.47ff), als Grundlage unserer Deutung angenommen. Auch G.Bornkamm teilt sie grundsätzlich in dem in der folgenden Anm. zu nennenden Aufsatz.

3) In diesem Punkt ist der Analyse G.Bornkamms, Enderwartung und Kirche im Mt-Evangelium (The Background of the N.T. and its Eschatology, Festschr.f. C.H.Dodd, 1956), S.222-60, bes.257ff durchaus recht zu geben: Mt, der im Zusammenhang 16,13-28 die Antithese Christuswürde - leidender Gottes- und Menschensohn scharf herausstellt, verbindet mit dieser christologischen Dialektik den Gedanken der gleichen Dialektik im Jüngerleben (16, 18f; 24ff): "Die Kirche nach Ostern... wird so unter das Lebens- und Leidensgesetz des irdischen Jesus gestellt". Aber für die unmittelbare Frage der Einfügung des Petrusmaterials trägt sie nicht viel aus.

4) E.Norden, Agnostos Theos.Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 1912 (Nachdruck 1923, [4]1956), bes. S.177ff.

5) H.Becker, Die Reden des JohEv und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede (hg.v.R.Bultmann) = FRLANT 68 (= NF 50), 1956.

6) "Sy ei": 4,3; 11,3; 14,33; 27,11. "Ego eimi": 24,5; 27,43; Mit der Prädikationsformel in der 3.Person: 3,3.17; 11,10; 12,23; 13,55; 14,2; 17,5; 21,10f; 22,41ff; 23,8ff; 27,37; 27,54. Siehe Norden, aaO S.185 Anm.3; 186 Anm.1; 188 Anm.1.

7) Norden, aaO S.277-308.

8) Norden, aaO S.188 Anm.1.

9) Die Himmelsstimme lautet, zumindest in der Prädikation, bei Mt beide Male genau gleich. Dies ist auffällig bei der Taufe, wo Mk (auch Lk) die Anrede in der 2.Pers. bringt: "Du bist...", und damit, wie schon die Beschränkung des "eiden" in v.10 auf Jesus als Subjekt nahelegt, die Szene als Adoption charakterisiert. Mt dagegen möchte sie durch die Anrede in der 3.Pers.: "Dieser ist..." als öffentliche Proklamation, als"Epiphanie", verstanden wissen (vgl. M.Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, [3]1959, S.272); fast wartet man auf den im Offenbarungs-

Schluß.

stil dazugehörigen "Ruf", den in der Verklärungsszene tatsächlich alle drei Berichte nach der Anrede haben: "...den sollt ihr hören!" (R.Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, [3]1958, S.264).

11) K.G.Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Gemeinde und Schauer von Gesichten, 1927, S.67f.

12) E.Dinkler, Die ersten Petrusdarstellungen, 1939, S.2ff; Die Petrus-Rom-Frage = ThR 25, 1959, 196-98.

13) E.Dinkler, aaO ThR 25, S.196.

14) Lk 22,34 kann nach Dinkler nicht als Gegenargument angeführt werden, da es mit v.33 zur lukanischen Redaktion gehört: ThR 25, S.196.

15) Vgl.besonders O.Cullmann, Petrus, 1952, S.12-15; ThW 5, S.100.

16) Hier ist die für unsern Zusammenhang äußerst wichtige Arbeit von H.Rheinfelder zu nennen: Philologische Erwägungen zu Mt 16,18 = BZ 24, 1938, S.139-63. Der Vf., der von der gleichen Beobachtung ausgeht, die E.Dinkler gemacht hat, bezeichnet das dem gr."Petros" in Mt 16,18 zugrundeliegende aramäische "Kepha" als Metapher und kommt damit unserer eigenen Vermutung nahe, ohne freilich die "metaphorische" Anrede als symbolische Namengebung zu deuten. Gegen seine Folgerung, daß die durch das Mißverständnis der Metapher als Name entstandene Fehlübersetzung "Petros" in Mt 16,18 der Anlaß für die Verbreitung des griechischen Petrusnamens geworden sei, siehe freilich W.G.Kümmel, Kirchenbegriff (unten S.   Anm.24), S.50f Anm.65. Gegen Dinklers Beobachtung wendet Kümmel ein (Jesus und die Anfänge der Kirche, s.u.S.   Anm.24), S.22 Anm.1, daß der "Beiname" des Petrus nicht notwendig als Anrede gebraucht sein muß, gibt jedoch keine nähere Begründung.- Mk (3,16: epethêken) und Joh (1,42: klêthêsê) verstehen von der allgemeinen Verbreitung des Petrusnamens zu ihrer Zeit her Jesu Aktion klar als regelrechte Namengebung; sie interpretieren damit die ältere Tradition von einem späteren Standpunkt aus

17) Bill.II S.5 (zu Mk 3,16); P.Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1912, S.53f.

18) Ibid., S.6. - Im Anschluß daran wird die Bezeichnung R.Aqibas als "zugebundener Schatz" durch ein längeres Gleichnis erklärt.

19) Siehe dazu oben S.257f.

Schluß.

20) Ich folge hier dem Rekonstruktionsversuch C.F.Burneys, The Poetry of Our Lord, Oxford, 1925, S.117. Burney hält sich dabei an das Aramäisch des palästinischen Talmud und der Midraschim sowie des palästinisch-syrischen Lektionars als der Sprachformen, die in seinen Augen dem galiläischen Dialekt Jesu am nächsten stehen dürften. Es war seine Überzeugung, daß die poetische Struktur dieser Verse die Kennzeichen der ipsissima vox Jesu aufweist.

21) Burney, aaO: + hāḏēn (dieser).

22) Dazu O.Cullmann, Die Christologie des NTs, [2]1958, S.86; in einem weiteren Rahmen vor allem: L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant = NTS 5, 1959, S.157-73.

23) In seinem Aufsatz: Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17-19 = ThBl 20, 1941, 265-79, beginnt Bultmann mit einer Übersicht über die neuere Geschichte der Zweifel an der Echtheit des Wortes (S.265f), um dann in weit ausholender Argumentation Jesus im Lichte seiner Eschatologie und des "nachösterlichen" Charakters von Mt 16,18 jede ekklesiologische Regung und Terminologie abzusprechen.

24) Von Kümmels Arbeiten sind hier zu nennen: Die Eschatologie der Evangelien, 1936, S.15f; Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus = SyBU 1, 1943 (grundlegend); Verheißung und Erfüllung (AThANT 6) [3]1956, S.130-132; Jesus und die Anfänge der Kirche = StTh 7, 1954, S.1-24 (Fortführung der These von 1943, vor allem in Auseinandersetzung mit Oepke).

25) Damit schließt Kümmel auch die Lösung der "konsequenten Eschatologie" A.Schweitzers aus, der die "Kirche" mit der "Basileia" identifizierte und annahm, Jesus habe sie als am nahe bevorstehenden Ende in Erscheinung tretende eschatologische Größe angesehen. Vgl.A.Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, [4]1936, S.416, Kümmel, Kirchenbegriff, S.52 Anm.73.

26) Kümmel, Kirchenbegriff, aaO S.22.

27) Ibid., S.32.

28) E.Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (BZNW 22), 1957; dagegen O.Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum = ThLZ 83, 1958, S.1-12.

Schluß.

29) Es ist heute nicht mehr üblich, von einem Zusammenwachsen verschiedener Sprüche in Mt 16,17-19 zu sprechen. Dennoch scheint es hilfreich, hier an die äußerst vorsichtigen Ausführungen H.Windischs in seinem Bericht über das "Urchristentum" in ThR NF 5, 1933, S.248ff zu erinnern. Auch er sah die Notwendigkeit einer getrennten Behandlung der Sprüche in Mt 16,17-19: "Vielleicht ist die Lösung des Gesamtproblems methodisch nur in einer unterschiedlichen Beurteilung der drei Petrussprüche zu finden" (255). Windisch wäre geneigt, v.19 als ein selbständiges Logion, v.17 als eine ad-hoc-Komposition des Mt anzusehen. Zu v.18 bemerkt er: "Er stellt eine Interpretation des Petrusnamens dar, und es fragt sich doch, ob sie authentisch ist... Ich halte die Authentie für denkbar, rechne aber auch hier mit der Möglichkeit, daß ein echter Ausspruch diese 'Petrus'-Fassung erst in der dem Kefas ergebenen Urgemeinde erhalten hat" (255). Seine Schlußfolgerung deckt sich genau mit meinen eigenen Ergebnissen: "Die Echtheit der Petrus-Ekklesia-Sprüche ist heutzutage mit wissenschaftlichen Mitteln durchaus zu verteidigen. Es sind aber nicht alle Bedenken, die dagegen anzuführen sind, widerlegt: die Annahme, daß echte Sprüche einfacherer Fassung ausgefüllt und zusammengefügt seien, um einen kunstvollen Hymnus auf Petrus zu gestalten, hat gute Gründe".

30) Näheres siehe bei J.Ringger, Das Felsenwort (Begegnung der Christen, Festschrift Karrer, 1959), S.320 Anm.76.

31) Zuletzt bei Ringger, aaO S.321 Anm.86.

32) Es muß als ausgesprochener Mangel der Analysen etwa bei Bultmann und Kümmel gelten, daß hier über die literarische Interpretation hinaus kein befriedigender Vorschlag für einen formgeschichtlichen Sitz im Leben gemacht wird. Vgl.O.Cullmann, Christologie des NTs, ^{2}1958, S.287 Anm.1.

33) O.Cullmann, Petrus, 1952, S.203ff; Christologie des NTs, ^{2}1958, S.286f; jetzt besonders: Pierre, instrument du diable ou instrument de Dieu? (Festschrift T.W.Manson), 1959.

Wichtigste Literaturhinweise:

K.Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16,18. ThQ 24,1912,S.99ff; 203ff (= Ges.Aufsätze zur Dogmengesch.und Theologie der Gegenwart, 1937, S.80-122).
K.Aland, Petrus in Rom. HZ 183, 1957, S.497-516.
C.Allen, Mt-Kommentar. ICC 1, [3]1912.
A.Alt, Kleine Schriften zur Gesch.des Volkes Israel, Bde 1-3, 1953-59.
B.Altaner, Der Stand der Isidorforschung. Miscellanea Isidoriana, 1936, S.1-30.
" Patrologie, [5]1958.
" Besprechung: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, 1953. in: ThRv 50, 1954, Sp.125-32.
" ThRv 38, 1939, Sp.138
E.Amman, s.Fliche-Martin VI, 1937, S.129-52.
P.Anciaux, La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle, Louvain, 1949.
E.Anspach, Das Fortleben Isidors im 7.-9.Jh. Miscellanea Isidoriana, 1936, S.323-56.
H.Bardtke, Die Loblieder von Qumran II. ThLZ 81, 1956, S.589ff.
G.Bardy, La théologie de l'Eglise de Saint Clément à Saint Irénée. Unam Sanctam 13, Paris, 1945.
" La théologie de l'Eglise de Saint Irénée au concile de Nicée. Unam Sanctam 14, 1947.
C.K.Barrett, The Gospel According to St.John, 1955.
B.Bartmann, Der Felsenbau Jesu (Matth.16,18) in der neuesten Literatur der Gegner. ThGl 20, 1928, S.1-17.
P.Batiffol, Papa, Sedes Apostolica, Apostolatus. RivAC 2, 1925, S.99-103.
" Princeps apostolorum. RechSR 18, 1928, S.31-59.
" Cathedra Petri.Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise. Unam Sanctam 4, 1938.
W.Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der nt Apokryphen, 1909.
" Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief erkl. Handbuch zum NT, Ergänzungsbd, 1920, S.185-298.
" Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. BHTh 10, 1934, S.49ff.
Chr.Baur, Der hl.Johannes Chrysostomus und seine Zeit,I.Antiochien, II.Konstantinopel, 1929-30.
" L'entrée littéraire de Saint Jean Chrysostome dans le monde latin. RHE 1907
F.C.Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums. 1845. [2]1866.
R.Beaupère, Dialogue oecuménique autour du 'S.Pierre' de M.Oscar Cullmann. Istina 3, 1955, S.347-72.
H.Becker, Die Reden des Joh-Evs und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hg.v.R.Bultmann (= FRLANT NF 50 (=68)), 1956.
P.Benoit, in RB 55, 1948.
E.Benz, Augustins Lehre von der Kirche. = AAMz 1954, nr.2.
M.van Berchem, Le château de Bâniâs et ses inscriptions. JA,8e sér.12, 1888, S.440-470.
H.Berresheim, Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura. (Grenzfragen zw. Theologie u. Philosophie, Bd 9) 1939
O.Betz, Felsenmann und Felsengemeinde.Eine Parallele zu Mt 16,17-19 in den Qumranpsalmen. ZNW 48, 1957, S.49-77.
J.Beumer SJ, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Schol. 16, 1941, S.24-52.
" Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts. ZKTh 74, 1952, S.205-226.

M.Bévénot, 'Primatus Petro datur' St.Cyprians on the papacy. JThS 5, 1954, S.19-35.
J.Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. AThANT 21,1951.
C.Blume, Die mozarabischen Hymnen des altspanischen Ritus. Analecta hymnica 27, 1897.
P.Bonnard, Jésus-Christ édifiant son église.Le concept d'édification dans le NT. (= Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21), 1948.
" L'Epître de S.Paul aux Galates. (= Comm.du NT 9), 1953.
G.Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium. In: The Background of the NT and its Eschatology, Festschr.f. C.H.Dodd, Cambridge 1956, S.222-260.
A.Borst, Die Katharer, 1953.
W.Bousset, Kyrios Christos, 1913.
" Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos, 1916.
V.Brander, 'Binden und Lösen' in der altsyrischen Kirche. Der Katholik(Mainz) 95 (= 4.F.17), 1916, S.220-32;287-304.
F.M.Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, 1946, Einsiedeln.
H.Bruders, Matth.16,19; 18,18 und Joh.20,22f in frühchristlicher Auslegung. ZKTh 34, 1910, S.659-77. 35, 1911, S.79-111; 292-346; 466-81; 690-713.
R.Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. (=FRLANT NF 12 (= 29)), [2]1931:imII.Kap.D Anm.1.
[3]1958:imIII.Kap.D Anm.4/12/20.
" Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis. ZNW 19, 1919-20, S. 165-174.
" Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19. ThBl 20, 1941, S.265ff.
H.J.Cadburry, s.Jackson-Lake
H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhen. (= BHTh 14), 1953.
" Griechische Kirchenväter. (= Urban Bücher 14),1955.
" Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker. (= Arbeiten zur KG H.12), 1929.
" Die Schlüsselgewalt der Kirche. EvTh 4, 1937, S.143-169.
E.Caspar, Primatus Petri.Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre.=ZSavRG, Kan.47, 1927.
H.Clavier, ΠΕΤΡΟΣ ΚΑΙ ΠΕΤΡΑ. BZNW 21, 1954/[2]1957, S.94-109 (Neutestamentliche Studien für R.Bultmann zu seinem 70.Geburtstag am 20.August 1954).
" Brèves remarques sur les Commentaires patristiques de Mt 16,18a. (= Proceedings on the 2nd International Conference on Patristic Studies Oxford 1955) Studia Patristica I, TU 63, 1957, S.253-61.
P.Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NTs, [2]1924.
Y.Congar, Ecce constitui te super gentes et regna (Jér 1,10) "in Geschichte und Gegenwart". In: Theologie in Geschichte und Gegenwart, Michael Schmaus zum 60.Geb.dargebracht, hg.v.J.Auer und H.Volk, 1957, S.671-696.
H.Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954.
P.Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum a S.Clemente I usque ad Innocentium III, (nur) Bd 1, 1721 (bis LeoI.).

F.Cullmann, Der Apostel Petrus in der älteren deutschen Literatur mit besonderer Berücksichtigung seiner Darstellung im Drama. (= Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, hg.v.O.Behaghel 22), 1928.
O.Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, [2]1949.
" Petrus - Apostel, Jünger, Märtyrer, 1952.
" Die Christologie des NTs, [2]1958.
" Der Staat im NT, 1956.
" Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. (= ThZ 12, 1956, S.134ff).
" Parusieverzögerung und Urchristentum. ThLZ 83, 1958, Sp.1-12.
" Katholiken und Protestanten.Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität, Basel, 1958.
" L'opposition contre le temple de Jérusalem,motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant. (= NTS 5, 1959, S.157-73.)
" Pierre, instrument de diable ou instrument de Dieu? La place de Mt 16,17-19 dans la tradition primitive. In: Festschrift für T.W.Manson, 1959.
" Eschatologie und Heilsgeschichte, 1960.
N.A.Dahl, Das Volk Gottes, 1941.
G.Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, 1901; [2]1922.
" Grammatik des jüdisch-palästin.Aramäisch, [2]1905.
" Orte und Wege Jesu, [3]1924. (= Schriften des Deutschen Palästinainstituts Bd 1).
P.Dausch, Die drei älteren Evangelien, übers.und erkl., [4]1932. (= Die Hl.Schrift des NT,hg.v.Fr.Tillmann Bd II).
W.D.Davies, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, London (S.P.C.K.) 1948.
A.Dell, Mt 16, 17-19. ZNW 15, 1914, 1-49.
H.Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom.1,17) und Justificatio (Ergänzungen zu 'Luther und Luthertum in den ersten Entwicklungen' quellenmäßig dargestellt, Bd 1 Quellenbelege) [2]1904.
R.Devreesse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, ed.R.Tonneau und R.Devreesse. StT 145, Rom, 1949.
P.Dhorme, L'emploi métaphorique des noms de partie de corps en hébreu et en akkadien. RB 29, 1920, 472ff.
M.Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, [3]1959 hg.v.G.Bornkamm.
" Der Hirt des Hermas.In: Die Apostol.Väter, Teil 4,1923, HNT 1.Reihe, Erg.Bd.
E.Dinkler, Die Petrus-Rom-Frage. ThR, NF 25, 1959, S.189ff und 289ff.
" Die ersten Petrusdarstellungen, 1939.
G.L.Dirichlet, De veterum macarismis. RVV 14,4, 1914.
E.v.Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn.Die Geschichte einer Theorie. In: Harnack-Ehrung, 1921, S.1-13.
" Matthäus als Rabbi und Katechet. ZNW 27, 1928,S.338-48.
" Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. TU 38, 1912.
C.H.Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1935. [10]1950.
A.Dold, Das älteste Liturgienbuch der lat.Kirche.Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6.Jhs aus dem Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76. (Texte und Arb., hgg.durch die Erzabtei Beuron, 1.Abt.H.26-8) 1936.

I.v.Döllinger, Der Papst und das Konzil. 2.Aufl.(unter dem Titel"Das Papsttum" hg.v.J.Friedrich,) 1892.
" Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Decrete 1869-1887, 1890.
" Geschichte und Kirche. Auswahl aus den populäreren Schriften. 1924.
W.L.Dulière, La péricope sur le pouvoir des clés etc. NC 6 (=Mélanges R.Goossens), 1954, S.73-90.
A.Dupont-Sommer, Le livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte (1QH). Semitica 6, 1957.
F.Dvornik, The Photian Schism. Cambridge Mass., 1948.
G.Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung.Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. FGLP 1o.Reihe Bd 1, 1942.
" Luthers Auslegung des 14.(15.)Psalms in der 1.Psalmenvorlesung im Vergleich mit der Tradition. ZThK 50, 1953, S.43-99; 280-339.
A.Ehrhard, Beiträge zur Gesch.des christl.Altertums und der byzantinischen Literatur. Festgabe A.Ehrhard zum 60.Geb.,hg.v.A.M. Koeniger, 1922.
R.Eisler, Jesous basileus ou basileusas, 1929.
R.Eppel, L'interprétation de Mt 16,18b. In: Mélanges M.Goguel, 1950, S.71-73.
S.Euringer, Der locus classicus des Primats(Mt 16,18) und der Diatessarontext des hl.Ephräm. In: Festgabe A.Ehrhard, 1922,S.141-79.
J.Fabri, Malleus in Haeresim Lutheranam (1524),hg.v.A.Nägele 1941-52 Hbd.1-2. CCath 23/4; 25/6.
Festschrift:Augustin. Augustinus Magister. Congrès international augustinien Paris 21-24 Sept.1954: Communications(= Etudes augustiniennes) 2Bde, Paris o.J.(ca 1957).
Festschrift:Chalcedon. Das Konzil von Chalkedon.Geschichte und Gegenwart, 3Bde.Im Auftrag der Theol.Fak.SJ St.Georgen, Frfm.1954.
P.Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabb.Gleichnisse des nt. Zeitalters.Ein Beitrag zum Streit um die"Christusmythe" und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers, 1912
" Rabbinische Gleichnisse, 1929.
H.Finke, RQ Suppl.4, 1896, (S.44-46): „Eine Kritik der „Deutschen Geschichte" von K.Lamprecht."
Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Publ.sous la dir.de A.Fliche & V.Martin.Vol. 2(1947)-1956.
J.Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, 1879.
" Röm.Briefe vom Concil,von Quirinus, 1870.
" Tagebuch,während des Vatikanischen Concils geführt, 2 1873.
A.Fridrichsen, Themelios.Nt.Wortforschung, 1Kor 3,11. ThZ 2,1946,S.316f.
J.Frisque, Oscar Cullmann.Une ~~histoire~~ théologie de l'histoire du salut, 1960.
P.Galtier, SJ, Aux origines du sacrement de la pénitence.(=Analecta Gregoriana 54), 1951.
" De paenitentia, ed.nova, 1950.
G.Gander, Le sens des mots Petros-petra/Kiphâ-Kiphâ/Kepha-Kepha dans Mt 16,18a. RThPh n.s.29, 1941, p.5-29.
Th.H.Gaster, In: Mélanges Syriens offerts à R.Dussaud, 1939, S.578.
J.de Ghellinck, Le mouvement théologique au XIIe siècle, 2 1948.
J.Gildemeister, Arabische Inschrift vom Nahr Bânijâs. ZDPV 1o,1887, S.188-9.

A.Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie. In: Jesus Christus im Zeugnis der Hl.Schrift und der Kirche = BEvTh 2, 1936, S.91-178.

F.Gillmann, Zur scholastischen Auslegung von Mt 16,18. In: AkathKR 1o4 (4.F.12), 1924, S.41-53.

E.Gilson, Saint Thomas d'Aquin. =Coll.Les moralistes chrétiens.Textes et commentaires, Paris (Gabalda) [6]1941.

G.Gloege, Reich Gottes und Kirche im NT. Neutestamentl.Forsch.II,4, 1929.

P.Glorieux, Pour révaloriser Migne.Tables rectificatives. MSR 9, 1952, Cahier suppl.

" Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. EphM 17, 1933; 18, 1934 (2Bde).

M.Gordillo, Photius et Primatus Romanus. OrChrP 6, 1940, S.1-39.

K.G.Goetz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristl.Berichten und Legenden. Eine geschichtl.-exeget.Untersuchung. -UNT 13, 1927.

" Zwei Beiträge zur synopt.Quellenforschung: 1.Die rabb. Vorlage von Mt 16,18. ZNW 20, 1921, S.165-69.

M.Goguel, L'église primitive, Paris, 1947.

" Le livre d'Oscar Cullmann sur saint Pierre. RHPhR 35, 1955, S.196-209.

" Mélanges offerts à M.Goguel à l'occasion de son 70.anniversaire, Neuchatel/Paris 1950, Bibl.Théologique.

F.C.Grant, The Gospel of Matthew I.II in the King James Version with Introduction and Critical Notes. =Harpers Annotated Bible Series 10.11, New York,London 1955.

E.Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. BZNW 22, 1957.

J.Grill, Der Primat des Petrus, 1904.

F.Grivec, De exegesi S.Cyrilli Thessalonicensis (zu Mt 16,18). OrChrP 20, 1954, S.137-150.

J.Groß, Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre. ZRGG 9,1957,30-41.

A.Guberina, De conceptu petrae ecclesiae apud ecclesiologicam byzantinam usque ad Photium. Bogoslovska Smotra (Zagreb) 17,1929, S.345-76; 18, 1930, S.145-74.

H.Guenser, La confession de S.Pierre. EThL 4, 1927, S.561ff.

K.Guggisberg, Matth.16,18und19 in der Kirchengeschichte. ZKG 54, 1935, S.276-300.

G.Haendler, Die drei großen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt 16,18-19. ThLZ 81, 1956, S.361-364.

L.Hain, Repertorium bibliographicum...(der Frühdrucke bis 1500),4 Bde, 1826-1838(Stuttgart und Tübingen).
Register zu Hains Repertorium von C.Burger, Leipzig 1891.
Nachträge zu Hains Repertorium (Copinger,Reichling, Leipziger N.von 1910).

J.Haller, Nikolaus I. und Pseudoisidor, 1936.

A.v.Harnack, Gesch.der altchristl.Literatur bis Eusebius, Leipzig 1893ff
1.Teil:Überlieferung und Bestand, 1893ff.
2.Teil:Chronologie I.bis Irenäus 1897/II.bis Eusebius 1904

" Porphyrius 'Gegen die Christen' ed.1916,SAB 1916.

" Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott.=TU 45, [2]1924.

" Sprüche und Reden Jesu.Die zweite Quelle des Mt und Lk. = Beiträge zur Einl.in das NT II, 1907.

" Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums. Festgabe für Karl Müller, 1922, S.5ff.

" Christus praesens - vicarius Christi. SAB 1927,Nr.34 S.141ff

" Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Mt 16, 17f). SAB 1918 Bd1, S.637-54.

R.Harris, Odes and Psalms of Solomon, re-edited for the Governors of the John Rylands Library by R.Harris and A.Mingana. I.Text 1916 II Translation and Notes 1920.
R.Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, 1956.
F.Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. Die kath.Kirche des Ostens und Westens, Bd.II, Die röm.-kath. Kirche, 1.Teil, 1941.
J.Héring, La première Epître de St.Paul aux Corinthiens. Comm.du NT 7, Neuchatel/Paris, 1949.
C.M.Henze CSSR, Cephas seu Kephas non est Simon Petrus. DivThom 51, 1958, S.63-67.
P.Hermaniuk, La parabole évangélique, Diss.Louvain, 1947.
P.Hinschius, Decretales Pseudoisidorianae, ed.P.Hinschius, 1863.
H.Hirschberg, Simon Bariona and the Ebionites. JBL 61, 1942, S.171-191.
F.Hoffmann, Der Kirchenbegriff des hl.Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, 1933.
G.Hofmann, SJ Photius et Ecclesia Romana. Documenta Notis illustrata, I-II.(= Textus et Documenta 6.8), 1932.
H.J.Holtzmann, Synoptiker. HC Bd 1, 1.Abt.1889; [3]1901.
Th.Hopfner, Index locupletissimus (für die griech.Reihe der Patrologie) Bde 1-2, 1928-36.
Jackson and Lake, The Beginnings of Christianity, Part I The Acts of the Apostles, Vol.1-5, London 1920-1933.
J.Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. AThANT 11, Zürich [2]1952; [4]1956 (=[5]1958).
" Jesus als Weltvollender. BFChTh 33, H.4, 1930.
" Golgotha und der heilige Felsen. = Angelos Bh.1, 1926; cf.Rez.W.Staerk.
" Der Eckstein. Angelos 1, 1925, S.65ff.
" Kephale gonias - Akrogoniaios. ZNW 29, 1930, S.264-80.
" Eckstein - Schlußstein. ZNW 36, 1937, 154-57.
O.Immisch, ZNW 17, 1916, S.18-(26)32: „Matth. 16, 18. Laienbemerkung zu der Untersuchung Dells" s.o.
C.Journet, Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique, Paris, Alsatia, [2]1953.
A.Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I-II, 1888-99; I [2]1899.
A.Juncker, Neue Forschungen zum urchristlichen Kirchenproblem. NKZ 40, 1929, I.S.126-40, II.S.180-230.
A.S.Kapelrud, The Gates of Hell and the Guardian Angels of Paradise. JAOS 70, 1950.
W.Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit, [2]1951.
E.Käsemann, Das Abendmahl im NT.= Abendmahlsgemeinschaft?, 1937; 2.erw.Aufl.München 1938, (Beiheft 2 zur EvTh).
" Eine Apologie der nachchristlichen Eschatologie. ZThK 49, 1952, S.272-96.
F.Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee. In: Festgabe für A.v.Harnack, 1921, S.143-172.
" Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem. In: Festgabe für Karl Müller, 1922, S.322-349.
H.Katzenmayer, Petrus. Der Primat. IKZ 38, 1948, H.1, S.12ff (n.Irenäus); 38, 1948, H.3, S.153ff (n.Euseb).
F.Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila... = Texte und Untersuchungen zur altgerman.Religionsgesch.; Texte Bd 1, Straßburg 1899.
C.Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, [4]1923; Barcelona (Herder) 1947.
J.L.Klink, Het Petrustype in Het Nieuwe Testament en de Oud-Christelijke Letterkunde, Diss.Leiden 1947.
E.Klostermann, Das Markusevangelium. HNT 3, [3]1936; [4]1950.
" Das Matthäusevangelium. HNT 4, [2]1927
" Lukas. Unter Mitw.von H.Gressmann erkl. HNT 2.Reihe Bd 5, [2]1929.

W.L.Knox, St.Paul and the Church of gentiles, 1939.

H.Koch, Cathedra Petri.Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre.=BZNW 11, 1930.

" Cyprianische Untersuchungen, Bonn, 1926.

J.Koch, Cusanus-Texte: I.Predigten,II.Untersuchungen und Datierung, Form, Sprache und Quellen. SHA 32, 1941/2 Nr.1

A.Koeniger, "Prima sedes a nemine iudicatur". In: Festgabe für A.Ehrhard, 1922, S.273-300.

R.Köhler, Sanct Petrus, der Himmelspförtner.In: R.Köhler,Aufsätze über Märchen und Volkslieder, Nr.3, S.48-78, 1894.

W.Köhler, Omnis Ecclesia Petri propinqua.Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung. SAH 1937/8, 3.Abh.

J.Kreyenbühl, Der Apostel ~~XXXXX~~ Paulus und die Urgemeinde. ZNW 8, 1907, S.81ff.

W.G.Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche. StTh 7, 1954, S.1-27.

" Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus. SyBU 1, 1943.

" Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern,Mk 12,1-9. Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M.Goguel, Paris, 1950, S.121

" Verheißung und Erfüllung. AThANT 6, [3]1956.

" Die Eschatologie der Evangelien, 1936.

" s.H.Lietzmann

P.de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot 'Papa'. =Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 1, 1911, S.215-20.

G.B.Ladner, The Symbolism of the Biblical Corner Stone in the Medieval West, MS 4, 1942,(Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada), S.43-60.

M.J.Lagrange,l'Evangile selon Saint Matthieu, Paris, [7]1948 (Etudes Bibl.)

" l'Evangile selon Saint Marc, Paris, 1911; 1929.

M.L.W.Laistner, Thought and Letters in Western Europe A.D.500-900, London, 1931.

" JThS 1933, S.350-55.

K.Lake, The Names of the Twelve. In:Jackson-Lake,The Beg...V,41ff.

J.Langen, Geschichte der römischen Kirche, I-IV, 1881-93.

" Die Kirchenväter und das NT.Beiträge zur Gesch.der Erklärung der wichtigsten nt.Stellen, 1874.

" Das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältniß zum NT und der patristischen Exegese.I-IV, 1871-1876.

A.Lauras SJ, s.Festschrift Augustin II, S.667-675: „Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne."

J.Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle. = L'Eglise et l'Etat au Moyen-Age,Directeur:H.-X.Arguillière, 5, Paris, 1942, S.2-268.

" L'idée de la seigneurie du Christ au moyen-âge. RHE 53, 1958, S.57-68.

H.Lehmann, 'Du bist Petrus...'.Zum Problem von Mt 16,13-26. EvTh 13, 1953, S.44-67.

J.Leipoldt, Vom Christusbild der Gegenwart, [2]1925.

D.Lerch, Isaaks Opferung,christlich gedeutet.Eine auslegungsgesch. Untersuchung, BHTh 12, 1950.

R.Liechtenhan, Die urchristliche Mission.Voraussetzungen,Motive und Methoden. AThANT 9,(Zürich) 1946.

" Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem.In: Harnack-Ehrung, 1921, S.51-67.

H.Lietzmann, An die Korinther I.II.HNT 9; 4 1949, von W.G.Kümmel ergänzt.
A.Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d.Gr. bis zum Ausgang des 14.Jhs, 1886.
O.Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Lund 1932.
E.Lohmeyer, Das Evangelium des Mk = MeyerK, 1.Abt.2.Bd, 10 1937.
" Das Evangelium des Mt.Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung,hg.v.W.Schmauch, = MeyerK (Sonderband) 1956.
E.Loisy, Les Evangiles synoptiques, 2 Bde 1907-08.
St.Lösch, Deitas Jesu und antike Apotheose.Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte, 1933.
J.Ludwig, Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese. = NTA 19,H.4, 1952.
cf.Rezz.Ph.Vielhauer, P.Nober.
M.Maccarrone, Vicarius Christi.Storia del Titolo Papale.(Lateranum nouv.sér.an.18, n.1-4),Rom 1952. s.Anhang Aubert.
T.W.Manson, The Teaching of Jesus.Studies of its Form and Content, Cambridge 1945.
R.Marcus, A note on Bariona. JBL 61, 1942, S.281.
W.Marxsen, Der'Frühkatholizismus' im NT. BSt 21, 1958.
E.Massaux, L'influence de l'Evangile de S.Matthieu sur la littérature chrétienne avant S.Irénée, 1950.
A.Merx, Das Evangelium Mt nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsest-Hs. = Die vier kanon.Evv nach ihrem ältesetn bekannten Texte.Übers.und Erl.der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsest-Hs II,1, 1902.
F.Merzbacher, Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spät-MA. = ZSavRG, Kan.Abt.39, 70, 1953, S.274-361.
A.Meyer, Jesu Muttersprache, 1896.
W.Michaelis, Das Evangelium nach Mt, 2.Teil:Kap.8-17 (=Proph.),1949.
" Einleitung in das NT, 2 1954.
" Die Apokryphen zum NT, 1956.
A.Michel, Humbert und Kerullarios.Studien zum Schisma des 11.Jhs, 2 Bde, 1924-30.
" Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung. In: Festschrift Chalcedon II, 1953, S.491ff.
Th.Michels OSB, Zeno von Verona.Vom geistlichen Aufbau des Hauses Gottes. = Enkainia.Festschrift zum 800-jähr.Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach. Düsseldorf, 1956.
C.Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894.
C.F.D.Moule, Some Reflections on the 'Stone' Testimonia in Relation to the Name Peter. NTS 2, 1955/6, S.56-8.
.Le Moyne, RBén 1953, S.70-115.
J.T.Muckle, CSB Greek Works Translated Directly Into Latin Before 1350. MS 4, 1942, S.33-42.
K.Müller (- H.v.Campenhausen), Kirchengeschichte I,1,1941 3.
" Festgabe für Karl Müller, Tübingen, 1922.
A.Mutzenbecher, SE 6, 1954, S.343-72: „Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis."
A.Nägele, s.J.Fabri.
P.Nautin, Irénée,"Adv.haer."III,3,2: église de Rome ou église universelle? = RHR 1957, S.37-78.
P.Nober, Rezension von J.Ludwig (s.o.), Biblica 36, 1955, S.530f.
E.Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, 1912; Nachdruck 1923; 4 1956.
M.Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. BWA (N)T, 3.F.H.10 (=46), 1928.

L.Oberfeuer-Stegmaier, Das Petrusbild der geistlichen Dichtung der Karolingerzeit, Diss.phil.Freiburg i.Br. 1949.
F.Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatstelle Mt 16,18f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreissig Jahre, Diss.Rom 1956.
A.Oepke, Das neue Gottesvolk, 1956.
" Der Herrenspruch über die Kirche, Mt 16, 17-19, in der neuesten Forschung. StTh Lund 1948/50, S.110ff.
R.Otto, Reich Gottes und Menschensohn, ^{2}1940.
J.R.Palanque, in Fliche-Martin (s.o.) III, S.487ff: „De la paix constantinienne à la mort de Théodose" 1950.
E.Percy, Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe. = Skrifter utgivna av Kungl.Humanistiska Vetensskapssamfudet i Lund, 39, Lund 1946.
O.Perler, s.Festschrift Augustinus Magister, 1954, S.835ff-858.
K.Pia, Matth 16,18 (Tu es Petrus etc) bei Luther. Textband-Anm.band o.O. 1954. Masch.Diss.Freiburg i.Br.(theol).
G.La Piana, HThR 14, 1921, S.187ff-193: „Cephas and Peter in the Epistle to the Galatians."
B.Poschmann, Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte. Theophaneia 4, 1948.
" Paenitentia Secunda.Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Theophaneia 1, 1940.
H.Precht, Die Begründung des röm.Primats auf dem Vatikanischen Konzil nach Irenäus und dem Florentinum, Diss.Göttingen, 1923.
L.Prestige, Hades in the Greek Fathers. JThSt 24, 1923, S.476-85.
H.Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit.Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Übertragen und eingel., 1943.
" Navicula Petri.Zur Symbolgeschichte des röm.Primats. ZKTh 69, 1947, S.1-35.
J.Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, 1954.
" Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstl.Universalprimat, unter bes.Berücksichtigung des hl.Bonaventura. In:Festschrift für M. Schmaus, 1957, S.697-724.
B.Reicke, SyBU 6, 1946, (S.12): „The Jewish' Damascus Documents and the NT."
A.Resch, Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. 2.Heft: Paralleltexte zu Mt und Mc. =TU 10, 2, 1894, S.188ff.

J.Reuß, Die Matthäuserklärung des Photius von Konstantinopel. In: Ostkirchliche Studien 1, 1952, S.132ff.
H.Reuter, Augustinische Studien, 1887.
H.Rheinfelder, Philologische Erwägungen zu Mt 16,18. BZ 24, 1938, S.139-63.
A.Ribera de Santana, The Thought of the Fathers on St.Peters , Diss.Rom, 1951.
S.Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiern, 1874.
J.Ringger, Das Felsenwort.Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte. = Begegnung der Christen, Festschrift Karrer, hg.v. M.Roesle und O.Cullmann, 1959, S.271-346.
O.Ritschl, Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche, 1885.
M.J.Rouet de Journel, SJ Enchiridion Patristicum, ^{7}1929.
Loci SS.Patrum Doctorum Scriptorum Ecclesiasticorum, Freiburg, 1947.
L.Salembier, Le Cardinal Pierre d'Ailly, Lille 1931.
K.H.Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Röm.1-11, 1956.
" Von alter und neuer Auslegung. BZ NF 1, 1957, S.161-177.

Th.Schermann, Propheten-und Apostellegenden. =TU 31, Heft 3,1907.
A.Schlatter, Der Evangelist Mt. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit.Ein Komm.zum 1.Ev.1929; ²1933; ⁴1957.
" Das Evangelium des Lk, 1931.
H.Schlier, Der Brief an die Epheser.Ein Kommentar, 1957/8.
M.Schmaus, Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M.Schmaus, hg.v.J.Auer und H.Volk, 1957.
J.Schmid, Das Evangelium nach Mt = Regensburger NT 1, hg.v.A.Wikenhauser und O.Kuss, ³1956; ⁴1959.
" Das Evangelium nach Mk. ³1954, ⁴1958 (Regensburger NT, Bd 2).
C.Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, =TU 43, 1919.
K.L.Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu.Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, 1919.
" Die Kirche des Urchristentums.Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie, =Festgabe für A. Deißmann, 1927, S.258-319.
" Papa Petrus ipse. ZKG 54, 1935, S.267-75.
J.Schniewind, Das Evangelium nach Mk (NTD 1) 1930; ⁴1949; ⁸1959.
" Das Evangelium nach Mt übers. und erkl. (NTD 1) ¹⁻³1937; ⁴1950; ⁸1959
J.Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? ³1910.
" Das Papsttum eine Stiftung Jesu? 1910.
R.Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des MAs. = Kirchenrechtl.Abhandl.H.6/8, 1903
" Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Baiern(1327-1354).Analysen und Texte,I-II, 1911-1914. = Bibliothek des Kgl.Preuß.historischen Inst. in Rom, Bd 9-10
" Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406. Nach einer ungedr.Reformschrift besprochen.In: Festschrift für Paul Kehr, 1926, S.595ff.
A.Schönbach, Über einige Bibelkommentare des MAs. SAW 146, 1902/3, S.3ff.
H.v.Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch. Hbd 1-2, 1917-21.
G.Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit. ThLZ 81, 1956, S.1-14.
E.Schürer, Geschichte des jüd.Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-III ⁴1907-1911; ⁵1920.
E.Schwartz, Concilstudien I = Schriften der wiss.Gesellsch.in Straßburg 20, 1914: Cassian und Nestorius.
" ZNW 29, 1930, 161ff-168: Zum Decretum Gelasianum.
A.Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ⁴1936.
P.Schwen, Die syrische Wiedergabe der nt.Eigennamen. ZAW 31, 1911, S.296ff.
E.G.Selwyn, Kommentar zum 1Petrusbrief, 1949.
F.X.Seppelt, Das Papsttum im SpätMA und in der Renaissance von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. Neubearb.von G.Schwaiger, 1957.
B.Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford, ²1952, = New York (Philosophical Library), ¹1940.
" RThAM 7, 1935, S.235-62; 8, 1936, S.24-60; 9,1937, S.365-400.

B.T.D.Smith, The Gospel According to St.Mt, (Cambridge Bible),1933.
R.Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Decret Gratians, 1918
A.Sonter, JThS, 1908, S.586ff.
DACL 9,1,Sp.220-243: Art.„Liber comicus" von H. Leclercq, 1930.
P.C.Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge. BiblThom 26, Paris 1944; ²1958.
K.Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, 1933, (NTA 15).
W.Staerk, Rez.von J.Jeremias, Golgotha. ThLZ 52, 1927, S.131f.
E.Stauffer, Die Theologie des NTs, (Stuttgart 1941), Genf WCC, 1945.
F.Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi, Tom.I-V, Madrid,1950-55.
E.Stein, Die alleg.Schriftauslegung des Philo von Alexandria, BZAW 51, 1929, S.53ff.
G.Strauß, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. BGE 1, 1958.
G.Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. =TU 70, 1958.
G.Stuhlfaut, Apokryphe Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst, 1925.
V.Taylor, The Gospel According to St.Mark.The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes, London 1955.
G.Théry, L'entrée du Pseudo-Denys en Occident. = BiblThom 14, Mélanges Mandonnet, 1930.
A.Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum... a S.Hilario usque ad Pelagium II.(nur) Bd 1, 1868.
B.Tierney, Foundations of the Conciliar Theory: the Contributions of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. = Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, n.s.4, 1955.
B.Tiplea, Scholae Alexandrinae exegesis et doctrina ecclesiologica in Mt 16, 13-19, Diss.theol.Rom 1949.
A.Touati, Vicarius Christi.Storia del titolo Papale, 1954.
P.Tschackert, Peter von Ailly, 1877.
W.Ullmann, Medieval Papalism.The Political Theories of Medieval Canonists, London 1949.
" The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London 1955.
" On the use of the term "Roman" in the sources of the earlier Middle Ages. Studia Patristica II. = TU 64, 1957, S.155-63.
L.Vaganay, L'évangile de Pierre, 1930.
" Le problème synoptique I 1951, (Bibl. de Théologie Sér III Vol.I, Tournai 1954.)
Ph.Vielhauer, Oikodome.Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom NT bis Clem.Alexandrinus. Diss.Heidelberg, 1939/40.
" Rezension von J.Ludwig, ThLZ 79, 1954, S.158.
L.Vischer, Basilius d.Gr. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des 4.Jhs. Diss.Basel, 1953.
H.J.Vogels, St.Augustins Schrift De consensu evangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen, = BiblStud 13,5, 1908.
A.Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13-23Par. = BZ NF 1, 1957, S.252-72.
2, 1958, S.85-103.
P.Volz, Jer-Kommentar = KAT 10,²1928.
P.de Vooght, L'argument patristique dans l'interprétation de Mt 16,18 de Jean Huss. RechSR 45, 1957, S.558-66.

W.de Vries, Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. OrChrAn 145, Rom (Pont.Inst.Orient.Stud.), 1955. rez.von C.Ambramowski in: JThS n.s.8, 1957, S.174f.

J.Weiß, Kommentar zum 1Korintherbrief. = MeyerK, ^{9}1910, Abt.5.

J.Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ^{2}1911.

" Das Evangelium Matthaei, ^{2}1914.

" Das Evangelium Marci, ^{2}1909.

" Das Evangelium Lucae, 1904.

P.Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. = HNT 1,2, ^{3}1912.

W.Werbeck, Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar. = BHTh 28, 1958.

C.Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita exstant, ed.C.Will, 1861.

B.Willaert, EThL 32, 1956, S.24-45: "La connexion littéraire entre la première prédiction de la Passion et la Confession de Pierre chez les Synoptiques."

H.Windisch, "Urchristentum". ThR NF 5, 1933, S.248ff.

" ZNW 27, 1928, S.163-192: Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes.

E.Wolf, Neuere Arbeiten zur Kirchengeschichte des Mittelalters. ThR NF 9, 1937, S.35-64 (I); 10, 1938, S.160-86; 221-42 (II).

W.Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901.

A.Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878,

F.Wutz, Onomastica sacra. Untersuchungen zum liber interpretationis nominum hebraicorum des hl.Hieronymus. = TU 3.Reihe 11 (= 41), 1.Quellen und System der Onomastica, 1914
2.Texte und Register, 1915.

Th.Zahn, Das Evangelium des Mt, ^{2}1905.

" Das Evangelium des Johannes, 1908

Th.Zwölfer, St.Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken, 1927.

C.F.Burney, The poetry of Our Lord, Oxford, 1925.

R.Aubert, rez. M.Maccarrone: "Vicarius Christi" in: RHE 50, 1955, p.178-181.

A. Plummer, A critical and exegetical Commentary on the Gospel to St. Luke. (ICC), ^{5}1956.

J. Sickenberger, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer, übers. und erkl. (= Die Hl. Schrift des NT hg.v. Fr. Tillmann, VI,) ^{4}1932.

NB: Die Abkürzungen sind die der RGG^{3}; die dort im Abkürzungsverzeichnis unter ihrem Verfasser angeführten Standardwerke sind hier i.a.nicht aufgenommen.